آثار ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى

تأليف

الدكتورة زينب محمود الخضيري
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٣

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني
تليفون ٩٠٤٦٩٦

آثار ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى

تأليف

الدكتورة زينب محمود الخضيرى
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٣

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهرانى
تليفون ٩٠٤٦٩٦

إهـــداء

« الى روح أبى ورائـــدى الـــذى غرس فى الاخـــلاص لحب الحكمـــة » ..

« المقـــــدمة »

لم يثر أى فيلسوف على مر تاريخ الفكر الفلسفى ما أثاره ابن رشد من دوى : فمـا أكثر ما مجد ابن رشـد بعـد وفاته ، وما أكثر ما هوجم، وكفر ابن رشـد رسميا فى حيـاته وبعـد مماته ، فى حيـاته من جانب علماء الـكلام المسلمين وبعـد وفاته من جانب الـكنيسة ورجالهـا · وكأنما كان على ابن رشـد ، حامل لواء العقلانيـة فى العصـور الوسطى ، أن يتحمل وحـده كل الهجوم الذى يثيره دائمـا هـذا الاتجاه فى أى عصر يضع العقيـدة الدينيـة فى المرتبـة الأولى ، ويجعل دور العقل فى خدمة تلك العقيـدة والدفاع عنها · ولم يكن ابن رشد ، فى حقيقـة الأمر كمـا بينـا ، ملحدا كما صـوره الـكثيرون ، بل كان فحسب صاحب عقلية تلتزم دائما بالمنطق وتطالب بحقهـا فى اخضـاع كل شىء ، باستثناء بعض العقائد الدينية ، لحكم العقل ·

وكان فى استطاعة العصور الوسطى المسيحية أن تتجـاهله تماما ، لولا أنه كان أعظم شراح أرسطو ذلك الفيلسـوف الذى أقبلت عليه هـذه العصور اقبالا عظيما على يد مفكريها سواء كانوا علماء لاهوت أم فلاسفة· لقـد فعل ابن رشـد لأرسطو مالم يفعـله المؤلفون المسلمون الا للقرآن ، فبـدا فى معظم الأحيـان وكأنه يريد التفكير لحساب أرسطو أكثر مما يريد أن يفكر لحسابه ، مما جعل فلسفته تمثل عودة للأرسطية الأصلية ورد فعل ضد الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ·

وما زال ابن رشـد يحظى باهتمام عظيم الى اليوم سواء فى الشرق أو فى الغرب ، بل حظى خلال السنوات الأخيرة باهتمام يفوق ما حظى به أى فيلسوف مسلم آخر · كذلك درس تأثيره فى فلسفة العصـور الوسطى المسيحية واليهودية ابتـداء من منتصـف القـرن المـاضى على أيدى بعض المستشرقين كان فى مقـدمتهم رينـان فى كتابه الشهير عن « ابن رشـد والرشدية » ، ومونك فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربيـة »

وعلى أثر هـذين العالمين بدأ كل مؤرخى فلسفة العصور الوسطى ـ وما تزال هـذه الفلسفة تحتـاج لجهد متواصل وهائل حتى تبرز كل حقـائقها وخبـاياها ـ يهتمون بابن رشـد وبأثره فى فلسفة العصور الوسطى وان لم يفردوا لهـذا الأثر دراسات قائمة بذاتهـا كما فعل رينـان · ولا يعنى هـذا أن رينـان قـد درس هـذا الموضوع الضخم بكل جوانبه ، بل اننا نرى أن رينان قد وضع فقط الخطوط العريضة لسلسلة هائلة من الدراسات· ولا ننكر أن هـذا العـالم قام بجهد رائع فى كتابه الرائد اذ قام على سبيل المثـال بمسح يكاد يكون شـاملا لجل المخطوطات المتعلقة بالموضـوع ولا يخفى علينـا ما تكبده من مشقة فى سـبيل تحقيق هـذا الغرض · قـدم لنـا رينـان لمحات عـديدة حول الموضـوع فـكانت هذه اللمحات سليمـة حينـا ، خاطئـة أحيـانا نتيجة لنـدرة المنشـور والمحقق من المخطوطـات فى هـذا المجـال وقت ذاك · ولعل من أبرز أخطاء رينـان فى رأينا اعتباره المـدرسة الفرنسيسكانية رشـدية النزعة واعتبـارها معقـلا من معـاقل الرشـدية اللاتينيـة فى القرن الثـالث عشر · وكنا نؤمن بهذه الفكرة ونحن ما نزال فى بداية بحثنـا الا أنه سرعان ما تبين لنـا ـ بعد أن قطعنا فيـه شـوطا ، وخاصـة بعـد أن درسـنا فلسفـة روجر بيكون وهو من ألمع الفرنسيسكان ، معتقـدين أنه قـد تأثربابن رشد ـ أن العكس هو الصحيح، اذ كانت كل طائفـة الفرنسيسكان متأثرة بالاتجـاه الأفـلاطونى المحـدث وبالأوغسطينية مما جعلها تميل الى ابن سيناء أكثر من ميلها لابن رشد بل مما جعلهـا تحـارب الأرسطية الرشـدية · وأبرز رينـان أثر ابن رشد فى الفلسفة اليهودية وجعل لليهود الفضـل الأكبر فى حفظ التراث الرشدى وفى نقله الى أوروبا المسيحية · والحق أن اليهود تأثروا بابن رشد وان لم يكن هـذا بالصـورة الضخمة التى بدت فى كتاب رينـان · فلم يكن ابن ميمون مثلا ، وهو أعظم علمـاء الـكلام اليهود على الاطـلاق ، فيلسوفا حقيقيـا كما ذهب رينـان بل كان مجرد عالم كلام يسعى الى تفسير الدين تفسيرا عقليـا ، خدمة له ودفاعا عنه ، وهو فى هذا يختلف اختلافا جوهريا عن ابن رشـد الفيلسوف العقـلانى الجرىء الذى جعل رسالتـه تفسير الحقيقـة العقلية الفلسفية التى توصل اليهـا المعلم الأول · ويجدر بنـا هنـا توضيح أمر هام ألا وهو أن تمسك ابن رشد الشديد بالعقلانيـة لم يحل دون اهتمامه بالدين نظرا لعدة ظروف تاريخية ، فمن جهة كانت سيطرة علماء الـكلام والفقهاء على الحيـاة الفكرية والسياسية قـد بلغت الذروة،

ومن جهة أخرى كان هجوم الغزالى على الفلسفة وعلى الفلاسفة مايزال ماثلا أمام الأذهان · من أجل هذا كله وضع ابن رشد ثلاثة مؤلفات توفيقية - هى « فصل المقال » ، و « مناهج الأدلة » ، و « تهافت التهافت » - حاول فيها التوفيق بين الفلسفة الأرسطية (وهى الحق العقلى فى نظره) وبين ما جاء فى الدين الاسلامى متأولا هذا الأخير فى حالة تعارضه مع ما جاءت به الفلسفة بما يحقق الوفاق بينهما · ونعود لحديثنا عن المفكرين اليهود الرشديين فنقول ان الوحيد بينهم الذى يحق له حمل لقب فيلسوف هو اسحاق البلاغ بل ولعله الرشدى الوحيد ، من بين رشديى العصور الوسطى سواء كانوا مسيحيين أم يهودا ، الذى التزم الى حد كبير جدا بالأرسطية فى تأويلها الرشدى · وبالرغم من أهميته تلك لم يذكره رينان ، ونرجح أن يكون سبب ذلك هو جهله به ، كما لم يشر اليه مونك ، الا اشارة سريعة تدل على معرفة سطحية للغاية · لم يتبين رينان اذن الحجم الطبيعى لأثر ابن رشد فى الفلسفة اليهودية ·

وتوالت على أثر دراسة رينان العديد من الدراسات المتخصصة عن الرشديين فجاءت على سبيل المثال دراسة ماندونيه الشهيرة عن « سيجردى برابانت والرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر » وسيجر هو أشهر رشديى القرن الثالث عشر وأخلصهم · ثم جاءت بعد ذلك بربع قرن تقريبا فى آخر الثلث الأول من هذا القرن دراسة فان ستينبرجن عن نفس الفيلسوف لتعدل بعض الأحكام عن هذا الفيلسوف ، ولتنشر مالم ينشره ماندونيه من مؤلفاته · وسمحت هذه الدراسة الثانية للدارسين بتكوين فكرة أكثر اكتمالا وأكثر دقة عن سيجر وعن تطوره الفلسفى ·

وبالرغم من أن هناك مئات الدراسات التى تتناول فلسفة كل من ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى ، الا أن القليل جدا منها هو الذى يبرز تأثرها بالفلسفة الرشدية ، وان فعل فهو غالبا ما يفعل ذلك بلا موضوعية وبهدف التقليل من شأن هذا الأثر لا تقديره التقدير السليم · ونحن نلتمس لهؤلاء العذر فكل من ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى من عمد الكنيسة الكاثوليكية وأى مساس لفكرهما من شأنه المساس بفكر هذه الكنيسة ذاته ·

وكان ابن ميمون هو أيضا موضوعا لتعديد من الدراسات وإن ندرت تلك التى تتناول رشديته ولعل سبب ذلك هو قيمة ابن ميمون اللاهوتية العظمى التى تجعل الباحثين يتراجعون عن عقد المقارنات بينه وبين ابن رشد مما قد يمس هذه المكانة فى نظرهم ٠

أما اسحاق البلاغ الرشدى الحقيقى فى رأينا فلم يحظ بالاهتمام الا أخيرا ، وذلك بفضل جهود جورج فاجدا وهو من أبرز المعاصرين المهتمين بتاريخ الفكر اليهودى الفلسفى ٠ نشر فاجدا الكتاب الوحيد الذى حفظه لنا التاريخ من مؤلفات هذا الفيلسوف اليهودى الجرىء (وان ظل فى رأينا احتمال اكتشاف المزيد من المؤلفات فى المستقبل قائما) مع دراسة قصيرة عنه تحت اسم « اسحاق البلاغ رشديا يهوديا ومترجما ومحققا للغزالى) ٠ وقد اعتمدنا اعتمادا كاملا على نصوص البلاغ المنشورة فى هذا الكتاب فى مقارنتنا بينه وبين ابن رشد فيما يتعلق بالنظريات الثلاث التى اخترناها مجالا للمقارنة ٠ وربما تكون دراستنا هى الدراسة الأولى باللغة العربية عن هذا الفيلسوف اليهودى الذى يستحق فى رأينا لقب الرشدى على الحقيقة ، وذلك لالتزامه بمعظم قضايا الفلسفة الرشدية ، وان اضطر فى حالات قليلة الى التراجع عن بعض جزئيات هذه الفلسفة ، اذا ما تعارضت صراحة مع العقيدة الموسوية ٠

ولا تخلو حاليا أية دراسة فى فلسفة العصور الوسطى من تناول للرشدية اللاتينية كما لا تخلو معظم هذه الدراسات من تناول للرشدية اليهودية وان بقيت الحاجة فى رأينا الى تناول جديد شامل للرشدية المسيحية واليهودية ٠ ورأينا أن تتناول دراستنا هذه بعض جوانب أثر ابن رشد على بعض الفلاسفة المسيحيين واليهود ، أى أن تكون دراسة تفصيلية لبعض النظريات الرشدية ولأثرها فى هؤلاء ٠ اخترنا من فلسفة ابن رشد ثلاث مشاكل هى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ، ومشكلة العالم ، ومشكلة النفس العاقلة ، لندرسها عند ابن رشد أولا ولندرس أثرها ثانية فى فلسفة العصور الوسطى ٠ والحق أننا بدراستنا لهذه المشاكل الثلاث نكون قد درسنا جانبا كبيرا من فلسفة ابن رشد ، وهو ذات الجانب الذى كان له أعظم الأثر فيمن تأثروا بالرشدية ونكون بالتالى قد تناولنا جل أثر هذه الفلسفة فى الفلاسفة الذين وقع عليهم اختيارنا

لندرس أثر ابن رشد فى فلسفتهم • ومن الجدير بالذكر أن أهم ماحدد اختيارنا للمشاكل الثلاث المذكورة انها كانت محور اهتمام كافة فلاسفة المسيحية واليهودية المهتمين بابن رشد سواء كانوا مؤيدين أم معارضين •

ولقد ركزنا فى هذه الدراسة على الرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر فى باريس وحدها دون غيرها من المدن التى عرفت جامعاتها تلك الفلسفة • وسبب هذا الاختيار هو أن القرن الثالث عشر يمثل بحق ذروة ما وصل اليه الفكر فى العصور الوسطى المسيحية ، وأن باريس كانت فى ذلك الحين هى منارة هذا الفكر ، وما كان يحدث فى جامعتها وبأوساطها العلمية كان ينعكس بالضرورة على كل المراكز الفكرية الأخرى فى أوروبا المسيحية ، وبالاضافة الى هذا فان القرن الثالث عشر فى باريس يعد أهم مرحلة فى تاريخ الرشدية اللاتينية ، اذ يمثل دخول هذه الفلسفة لأوروبا وبلوغها الذروة ، كما أنه يمثل العصر الذى حدثت فيه ما يشبه الصدمة للفكر المسيحى ، تلك الهزة التى ساهمت الى حد كبير فى خلق الفكر المسيحى الفلسفى المنفصل عن الفكر اللاهوتى •

وحددت عدة اعتبارات اختيارنا لهؤلاء الفلاسفة المتأثرين بابن رشد : فاخترنا القديس ألبرت الكبير لأنه أول من أراد استيعاب أرسطو فى علم اللاهوت المسيحى ، وبالتالى لابد وأنه تأثر بشارح أرسطو الأعظم وهو بصدد تحقيق هذا الغرض • واخترنا القديس توماس الأكوينى - و « فلسفته » لا تنفصل فى رأينا عن « فلسفة » ألبرت الكبير فهى مكملة لها حتى أنه يطلق على الفلسفتين معا اسم « الفلسفة الألبرتو - توماوية » لأن أثر ابن رشد فى فكره ما يزال موضع خلاف بين الباحثين • ونتنتهز هذه الفرصة لنقول ان القديس توماس لم يكن فيلسوفا (وان تعصب البعض لهذا الرأى) بل كان عالم لاهوت مخلصا لدينه ، رأى كنوز الأرسطية يقدمها له ابن رشد فأخذ منها ما يخدم دينه ويفسره تفسيرا عقليا وهاجم ما يتعارض مع عقيدته • وموقفه هذا شديد الشبه بموقف ابن ميمون ، وكتابات القديس توماس توحى بادراكه لهذا الشبه• حددت المسيحية حدود فكره اذ حددت له كل الحقائق التى كان عليه أن يثبتها عقليا بواسطة الفلسفة • وبالرغم من اختلاف طبيعة فكر فيلسوف

قرطبة ومتفلسف المسيحية الأعظم ، تسلل العديد من الحلول الفلسفية الرشدية للمشاكل المختلفة الى فكر الأكوينى كما سيتضح فى بحثنا هذا . ويفضل تأثير ابن رشد تجاوزت فلسفة الأكوينى ، كما يؤكد أحد علماء العصور الوسطى المسيحيين العظام - ونقصد به ماكسيم جورس فى كتابه « ذروة الفكر فى العصور الوسطى » - النمط الفكرى السائد وقت ذاك أى ذلك النمط المتمثل فى خلاصات الكسندر دى هالس والقديس بونافنتورا والقديس ألبرت وموسى بن ميمون مثلا ، فحقق بذلك اتجاها تجريبيا ماديا أرسطيا رشديا .

وكان لابد بالطبع من دراسة من يعتبره الجميع الفيلسوف الرشدى الصميم ونقصد به سيجر دى برابانت ، وقد ركزنا فى تناولنا لأثر ابن رشد فى فلسفته على التطور الذى طرأ على هذه الفلسفة نتيجة لتصاعد الضغط الدينى الهائل فى عصره فحاولنا بيان ما اذا كان هذا التغير الفكرى تغيرا حقيقيا صادقا ، أم كان تغيرا ظاهريا دفعته اليه ظروف الحياة الفكرية التى سيطرت عليها الكنيسة دفعا .

واخترنا كل من موسى بن ميمون واسحاق البلاغ ممثلين للرشدية اليهودية ، فاخترنا الأول لأنه أعظم مفكرى اليهودية ولأن الحديث قد كثر عن رشديته فأردنا تقييمها تقييما دقيقا ، واخترنا الثانى لأنه الرشدى الحق فى العصور الوسطى على الاطلاق .

أما المنهج الذى اعتمدنا عليه فى هذا البحث فهو منهج المقارنة بين النصوص ، فالنصوص وحدها هى خير دليل على صحة الرأى فى اعتقادنا ، كما أن المقارنة هى الوسيلة الوحيدة التى تسمح بالتوصل لنتائج دقيقة فى مثل هذا النوع من الدراسات .

ولا يمكن لأحد أن ينكر اتفاق الأديان الثلاثة على الحقائق الأساسية: فالله واحد ، عليم بكل شىء ، ويشمل بعنايته الكون الذى خلقه من عدم ، والنفس الانسانية خالدة وثمة ثواب وعقاب فى الحياة الأخرى. أما أرسطو ، فمن المعروف أنه ذهب الى مجموعة أخرى من الحقائق تؤلف نسقا فلسفيا شامخا ، وان اختلفت مع هذه الحقائق الدينية الأساسية . ونتيجة لهذا الاختلاف بين الأديان الثلاثة من جهة ، والمذهب

الأرسطى من جهة أخرى ، كان على المشائين على اختلاف أديانهم التوفيق بين أرسطو وبين العقيدة ، فقدم ابن رشد للانسانية توفيقا عبقريا بين هذا البناء الفلسفى الشامخ وبين الدين الاسلامى ، هو توفيق يصلح فى رأينا للمسلمين كما يصلح للمسيحيين ولليهود على السواء لأن الأديان الثلاثة واحدة فى جوهرها • واذا كان رجال الكنيسة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد حاربوا هذا التوفيق بضراوة ، وحرموا كتب ابن رشد ، بل وذهبوا الى حد قتل من يتمسك بقضاياه فلم يكن ذلك الا تعصبا من جانبهم ، فالدين المسيحى لا يتعارض - فى رأينا - مع هذا التوفيق الفلسفى الذى يحترم حقائق الأديان الأساسية • ودليلنا على هذا أن رجال الكنيسة أقحموا بعض قضايا القديس توماس فى أحد التحريمات ليعودوا بعد ذلك بقليل فيجعلون فكر القديس الأكوينى هو فكر الكنيسة الرسمى • ومعنى هذا أنه من الممكن أن تتغير وتتبدل تأويلات رجال الدين لدينهم بتغير الأزمنة والظروف لتبقى حقائق الدين المنزل خالدة ثابتة لا تتغير ، وصالحة لأن تمثل الحق على مر العصور • وبمعنى آخر من الممكن أن تطرأ تغييرات على كل من علم الكلام الاسلامى واليهودى وعلم اللاهوت المسيحى - وقد حدث هذا بالفعل ! - على مر العصور وباختلاف الأحوال ، ولكن تبقى الأديان كما هى ثابتة خالدة • وقد أدرك ابن رشد هذا ، ولذا حارب علماء الكلام لأنهم عقبة فى سبيل الفهم الحقيقى للدين ، كما أدرك توماس الأكوينى نفس هذه الحقيقة فحارب علماء اللاهوت الأوغسطينيين التقليديين ليحرر العقل من سيطرتهم وليجعله قادرا على مزيد من الفهم العميق للدين فى بساطته وفى تعبيره عن الفطرة السليمة • وكما أن الأديان واحدة فى جوهرها ، كذلك الفكر الانسانى العقلانى واحد فى جوهره ولا يمكن أن يتأثر بدين بعينه أو بيئة بعينها كما لا يقف دين أو تقف حدود الأوطان عقبة فى سبيل تأثيره • وكان ابن رشد أحد أعلام هذا الاتجاه فامتد تأثيره الى الفكر فى العصور الوسطى اللاتينية سواء كان هذا الفكر فلسفيا خالصا أم كان لاهوتيا متفلسفا ، وبذا كان أحد رسل الفلسفة الاسلامية لما تلاها من فلسفات ، فالثقافات الانسانية (ومن أعظم جوانبها الفلسفة) تأخذ بعضها عن بعض كما يؤكد أستاذنا الدكتور ابراهيم مدكور • من أجل هذا كله عنينا بدراسة بعض جوانب تأثير ابن رشد فى بعض ما جاء بعده من فلسفات ، وان بقى هذا المجال فى انتظار المزيد من الدراسات • ولعله

أصبح من الجلى الآن لدارسى الفلسفة الاسلامية أن كثيرا من فلاسفتها ومن موضوعاتها قد قتل بحثا بحيث أصبحت أية دراسة جديدة فى هذا المجال تكرارا عقيما · وبينما هذا هو الحال بالنسبة لمجال الفلسفة الاسلامية اذا نظر اليها مقطوعة الصلة عن غيرها من الفلسفات ، نجد على العكس أن أثرها فى الفلسفة أو اللاهوت المسيحيين واليهوديين فى العصور الوسطى مجالا بكرا وفسيحا ينتظر جهود العلماء · وبدون دراسة هذا الأثر ستظل ثمة ثغرات عديدة فى تاريخ الفلسفة · وكل مانرجوه أن نكون قد ساهمنا - بدراستنا للرشدية فى العصور الوسطى - بقدر ولو ضئيل فى دراسة تأثير الفلسفة الاسلامية فى الفلسفات اللاحقة من جهة ، وفى دراسة الدور الذى لعبته فى تطور الفكر الفلسفى من جهة أخرى ، تلك الدراسة التى من شأنها ابراز قيمة الفلسفة الاسلامية على وجه التخصيص واستيعاب حركة تطور الفكر الاسلامى على وجه العموم ·

أما بعد فقد كانت هذه الدراسة هى البحث الذى أعددته لنيل درجة الدكتوراة فى الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وما كانت هذه الدراسة لتظهر لولا عون ومتابعة أستاذى الفيلسوف الدكتور يحيى هويدى الذى أشرف عليها · كما أن وفاء محب الفلسفة يقتضينى أن أتقدم بالشكر لأستاذى رائد الدراسات الفلسفية فى العالم العربى الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور الذى لا يكف لحظة عن بذل الجهود المخلصة والمستنيرة لتشجيع الدراسات الفلسفية ولاستمرارها ، والذى كان لى شرف اشتراكه فى مناقشة تلك الرسالة · كما أتقدم بالشكر للعالم وراهب الفكر الدكتور والأب جورج شحاته قنواتى الذى طالما أرشدنى بلا كلل لما احتجته من مراجع والذى يقدم كل عون لدارسى الفلسفة الذين سيستعينون بمكتبة معهد الآباء الدومينكان للدراسات الشرقية · وانى لأشكر له خاصة موضوعيته تجاه بحثى تلك الموضوعية التى لا يستطيع التمسك بها الا العلماء عشاق الحقيقة ·

الهرم : فى فبراير ١٩٨١

الباب الأول

« تمهيد لدراسة الرشدية اللاتينية »

الفصــل الأول : حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة .

الفصل الثانى : الأرسطية والرشدية في أوروبا المسيحية .

الفصل الأول

« حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة »

رأينا أن نفرد فصلا فى هذا الباب التمهيدى لدراسة حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة الأمر الذي ساعدنا نحن شخصيا على تفهم تأثير ابن رشد فى كل منهم • وقد عنينا بصفة خاصة بالاجابة على بعض الأسئلة التى وضعناها نصب أعيننا مثل : متى تم هذا التأثير ، أو بعبارة أخرى فى أية مرحلة من مراحل حياتهم الفكرية ؟ ماهو حجم هذا التأثير وهو لب دراستنا ؟ ومن جهة أخرى فان هؤلاء الذين تناولتهم هذه الدراسة لم يكتب عنهم الا فيما ندر فى اللغة العربية بالرغم من اهميتهم الفلسفية فى رأينا • اما بالنسبة لابن رشد نفسه فقد كتب عن سيرته وعن مؤلفاته الكثير جدا ، ولهذا رأينا أن نشير اشارة عابرة لمعالم حياته ولمؤلفاته خاصة وأننا تعرضنا بالتفصيل فى داخل هذه الدراسة لأهم هذه المؤلفات والتى كان لها أكبر الأثر على فلاسفة أوروبا المسيحية ، وعلى فلاسفة اليهود فى العصور الوسطى ، وذلك كلما استدعى الأمر هذا •

اولا ـ حياة ومؤلفات ابن رشد :

(١) هو ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد ، وكنايته أبو الوليد ، وقد اشتهر فى العصور الوسطى الأوروبية باسم Averroès . عاش ابن رشد فى القرن السادس الهجرى (أو الثانى عشر الميلادى) اذ ولد عام ٥٢٠ هـ (أو ١١٢٦ م) وتوفى فى أواخر عام ٥٩٥ هـ (أى ١١٩٨ م) عاش في عهد دولتى المرابطين والموحدين • وينتمى فيلسوفنا لأسرة تعد من أعرق الأسر الأندلسية ، وكان جده هو ابا الوليد قاضى قرطبة وأحد كبار الفقهاء المالكيين كما شغل أبوه ايضا منصب قاضى قرطبة • درس ابن رشد فى قرطبة الفقه ، والطب ـ

وعلم الطبيعة ، والرياضيات ، والفلسفة بالطبع • ويذهب البعض الى انه أخذ عن ابن باجة فى الفلسفة وان رفض البعض الآخر هذا الرأى تماما • وابن طفيل هو الذى قدمه للخليفة الموحد أبى يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن الذى كان مستنيرا محبا للعلم وللفلسفة • ويروى عن ابن رشد أنه قال : « استدعانى أبو بكر بن طفيل يوما فقال لى سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مآخذها على الناس فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وانى لأرجو أن نفى به لما أعلمه من جودة ذهنك ••• قال أبو الوليد فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس » (١) • ويوحى هذا النص بأن ابن رشد قد بدأ على أثر هذه المقابلة التى تمت فى عام ١١٦٩ (أو قبل ذلك بعام) عمله العظيم الذى خلده فى تاريخ الفلسفة ، ونعنى به تلخيص وشرح أو تفسير أرسطو • الا أن هناك من يؤكد أن ابن رشد قد شرع فى تلخيص مؤلفات أرسطو قبل ذلك التاريخ بزمن طويل ، وعلى وجه التحديد فى الخمسينات من القرن الثانى عشر الميلادى (٢) •

تولى ابن رشد على أثر هذه المقابلة الهامة ، منصب القضاء فى مدينة اشبيليه ، ثم عاد بعد قليل إلى قرطبة عام ١١٧١ م (أو ٥٦٧هـ) ليتولى منصب قاضى القضاة فيها • وعين بعد ذلك بعدة سنوات أى فى عام ١١٨٢ (٥٧٨ هـ) طبيبا خاصا للخليفة بالبلاط المراكشى • وتأتى نكبة ابن رشد أو نكبة الفلسفة فى المغرب العربى عام ٥٩٥ هـ (أو ١١٩٦/١١٩٧ م) لتنهى حياة هذا الفيلسوف الفكرية بل ولتقضى على الفلسفة ذاتها فى تلك البلاد • نفى السلطان أبو يوسف يعقوب

---

(١) محيى الدين المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى ، مكتبة محمود توفيق ، ١٩١٤ ، ص ١٧٣ •

(٢) Hourani (G) : The life and thought of Ibn Rushd, a series of four lectures delivered on February 15 and 28, March 4 and 11. 1957. School of Oriental Studies. The American University at Cairo, The 1st lecture p. 7.

المنصور ابن رشد فى اليسانة وهى على مقربة من قرطبة بعد أن أمر بإحراق كتبه وكل كتب الفلسفة وبعد أن حظر الاشتغال بالفلسفة وبالعلوم عامة (٣) ٠

ويقدم لنا المؤرخون العديد من الأسباب لهذه المحنة ، فيذهب البعض الى أن « الشارح » تحدث بما لا يليق بمقام الملوك فى أحد الموضوعات فى شرحه لكتاب الحيوان ، بينما يؤكد البعض أن سببها هو أن ابن رشد تحدث عن كوكب الزهرة بما جرى العرف عليه عند اليونان اذ اعتبرها من الآلهة (٤) ٠ ويذهب الأنصارى الى أن أسباب هذه الغضبة هى أن ابن رشد كان صديقا لأبى يحيى والى قرطبة وأخى المنصور (مما أغضب المنصور لخلاف بينه وبين أخيه) ، وأن البعض كشفوا عن أصله اليهودى وكان المنصور يكره اليهود وينبذهم ، وانه كان يتشكك فى بعض ما جاء فى القرآن (٥) ٠ ويبدو لنا أن كل هذه الأسباب كانت هى الأسباب الظاهرة أما السبب الحقيقى الكامن وراء كل تلك الأسباب فهو هجوم ابن رشد الشديد على علماء الكلام ، مما دفعهم الى الانتقام منه ، ومكنهم من هذا سيطرتهم على الحياة الفكرية فى ذلك الحين بل وخوف السلطان نفسه منهم لما لهم من نفوذ وتأثير على الجماهير ٠ لم تطل حياة ابن رشد بعد تلك المحنة رغم أن السلطان أعاده الى مراكش ثانية بعد أن عفى عنه ، فتوفى فى ٩ صفر ٥٩٥ هـ (٦) (أو ١١٩٨ هـ) ودفن بقرطبقة ٠

---

(٣) د٠ ماجد فخرى : ابن رشد فى « دائرة معارف البستانى » — المجلد الثالث ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٩٣ ٠

(٤) المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، ص ١٧٤-١٧٥ ٠

(٥) الأنصارى : ص ٤٣٩ - ٤٤٣ ، ٤٤٤ فى :

Renan : Averroès et l'averroïsme.

(٦) نفس المرجع السابق ، ص ٤٣٧ ٠

(ب) مؤلفـــــاته :

تنوعت مؤلفات ابن رشد فمنها المؤلفات الفلسفية الخاصة ومنها ماهو تلخيص أو شرح لمؤلفات ارسطو وهو ما نطلق عليه نحن موسوعته الفلسفية، ومنها المصنفات الطبيـة ، ومنها المؤلفات الفقهية والأدبية واللغوية . أما مصنفاته الفلسفية الخاصـة التى تعبر عن موقفه الفلسفى الشخصى فهى « فصل المقـال فيما بين الحكمة والشريعـة من الاتصـال » و « الـكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » و « تهـافت التهـافت » و « ضميمة لمسألة العلم القـديم » و « مقـالة هل يتصـل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم » . وسـنتناول فحواها وأغراضها بالتفصيل كلما اسـتدعى الأمر ذلك .

أما مؤلفاته الأرسطية فهى شروح كبرى أو تفسير وشروح وسطى ، وملخصات أو جوامع . أما الشروح الـكبرى فهى نمط التفسير الذى ابتكره ابن رشد وأخذته عنـه أوروبا اللاتينيـة كما سنرى ، وقـد وضعها ابن رشد فيما يذهب البعض فى العشرين سنة الأخيرة من حيـاته ومنها على سبيل المثـال « تفسير ما بعد الطبيعـة » (٧) . ويتنـاول ابن رشد فى التفسير أو الشرح الـكبير كل فقرة من فقرات أرسطو على حدة ليفسرها جزءا بعـد جزء . أما فى الشرح الأوسط فهو لا يذكر الا بداية الفقـرة الأرسطية ثم يفسرها خالطا بين تفسيره هو وبين كلام أرسطو . وقد وضع ابن رشد هذا النمط من الشروح ، فيما يرى د. حورانى الذى اهتم اهتماما خاصـا بالتـأريخ لمؤلفـات ابن رشد ، فى السبعينات والثمانينـات من القرن الثـانى عشر الميـلادى . أما فى الملخصات أو الجوامع ، ولم يبق من معظمها الا ترجمـاتها اللاتينيـة ، فهو يتكلم باسمه ، أى أنه قـد يضيف الى رأى أرسطو أو يحـذف منه مما يتيح له حرية كبيرة فى المعالجة . وتمثل هـذه الملخصات فى رأينـا ، ومنهـا « تلخيص كتـاب النفس » و « تلخيص ما بعد الطبيعـة » ، رؤية ابن رشد لفلسفة أرسطو . وقـد الف ابن رشـد معظم هـذه الملخصـات فى الخمسينـات والستينـات من القرن الثانى عشر (٨) .

---

(٧) Hourany : The life and thought of Ibn Rushd, 1st lecture p. 8 ; Renan : Averroès et l'averroïsme p. 60 — 61.

(٨) Hourany. Ibid p. 7 — 8.

ألف ابن رشد عددا هائلا من التصنيفات يفوق عددها المائة ، وقد عنى الكثيرون بحصرها وتصنيفها بدقة مما يغنينا عن القيام بنفس العمل (٩) ، مكتفين بما سنذكره من تحليل لبعضها كلما استدعى الأمر ذلك أثناء معالجتنا للقضايا الفلسفية المختلفة التى يعنى بها هذا البحث ٠

ويفرض علينا المنطق أن يكون ألبرت الكبير هو أول من نتناولهم بالدراسة ضمن الفلاسفة الرشديين لأنه أول من تأثر بالشارح فى الفلسفة المسيحية ، على أن نتبعه بتلميذه العظيم القديس توماس الأكوينى فيلسوف المسيحية الأعظم ، ولنعرض بعد هذا لسيجر دى برابانت خصمهما اللدود والذى عاصرهما ، ولنتناول أخيرا الفيلسوفين اليهوديين : موسى بن ميمون الذى عاصر ابن رشد ويقال انه تتلمذ عليه ، اذ أنه من مواليد قرطبة مثل ابن رشد ، واسحاق البلاغ أخلص تلاميذ ابن رشد فى رأينا والذى عاش فى أسبانيا المسيحية فى نهاية القرن الثالث عشر ٠

ثانيا : حياة ومؤلفات ألبرت الكبير Albert le Grand :

(أ) بالرغم من كل ما كتب عن ألبرت الكبير (ونفضل لقب الكبير على لقب الأكبر الذى يستخدمه المرحوم يوسف كرم ، لأنه الترجمة الدقيقة لكلمة magnus فى اللاتينية وهى الكلمة التى كانت تستخدم للدلالة على فيلسوفنا) وبالرغم من أن أعماله قد نشرت كاملة ، فان تاريخ حياته وبالذات تاريخ تأليف أعماله مازال يحتاج لمزيد من الدراسة ولمزيد من الاستكمال ٠

---

(٩) يمكن الرجوع لما جاء عند الأب د٠ جورج شحاته قنواتى : مؤلفات ابن رشد - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - ادارة الثقافة - مهرجان ابن رشد ١٩٧٨ - ص ٩٣ الى ٢٥٨ وص ٣٧٧ الى ٣٨٥ - والى ما جاء عند د٠ عاطف العراقى فى « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » - دار المعارف - مصر ١٩٦٨ ، ص ٣٢٨ الى ٣٣٢ والى ماذكره Wolfson فى :

"Revised Plan for the Publication of a Corpus commentariorum Averrois" in Aristotelem Speculum 1963.

ولد ألبرت دى لافنجن Albert de Lavingen والذى يطلق عليـه أحيـانا اسـم ألبرت دى كولونيـا Albert de Cologne فى باقاريا فى ١٢٠٦ (أو فى بداية ١٢٠٧ كمـا يزعم فان ستينبرجن) ٠ وهـو ابن الـكونت دى بولستيد De Bollsdaedt ، وقـد درس فى بولونيـا وفى بادو وان لم تطل مدة هذه الدراسة التى بدأها وهو فى سن السادسة عشرة من عمره فى عام١٢٢٢ ٠ وفى بادو انضم لطائفة الدومنيكان عام ١٢٢٣ ٠ ودرس اللاهوت من عام ١٢٢٨ الى عام ١٢٤٠ فى العـديد من أديرة المانيا ٠ ثم ذهب الى باريس ، منارة فـكر أوروبا المسيحية ، عام ١٢٤٠ ليتـابع بهـا دراسة اللاهوت فى جامعتهـا ٠ واختتم تلك الدراسة عام ١٢٤٢ فأصبح عضـوا فى هيئـة التـدريس بكلية اللاهوت فى نفس العـام واستمر فى منصبه فى الفترة بين عام ١٢٤٢ وعام ١٢٤٨ (١٠) ٠ وكان يعتمد فى تدريسه على كتب أرسطو التى كانت ماتزال محرمة رسميا كما سنرى ذلك فى الفصـل التالى من هذا الباب ، فـكان اقـدامه على الاعتماد عليها فى تدريسه عملا شجاعا حقا أكسبه نجاحا عظيما وشهرة كبيرة (١١) ٠

ولقـد عاد الى كولونيـا بعـد ذلك عام ١٢٤٨ ليؤسس بهـا مركزا دراسـيا عاما للدومنيكان Studium generale وقـد اسـتغرق فى هـذه المهمة من عام ١٢٤٨ الى عام ١٢٥٤ ، ودرس فى كولونيـا فيما بين ١٢٥٧ و ١٢٦٠ ٠ أما الثمانية عشر عاما الأخيرة من حيـاته ، فقد كانت حافلة بالتـدريس ، وبالرحلات ، وبالمهام الدبلوماسية ، وبالأبحاث العلمية وبالتأليف ، وفيهـا شغل لمـدة عامين منصب أسقف Ratisbone فيما بين ١٢٦٠ و ١٢٦٢ ٠ وفى عام ١٢٧٧ وهو العـام الذى صـدر فيه التحريم الشهير ضـد بعض القضـايا الفلسفية الأرسـطية والرشدية ، ذهب البرت الى باريس ليـدافع عن تلميـذه العظيم توماس الأكوينى وقد

---

(١٠) Van Steenberghen (F) : La philosophie au XIII siècle. Louvain-Paris. 1966 p. 159 — 160 ; et Duhem (P) : Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tome V Paris 1917 p. 412.

(١١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبيـة فى العصر الوسـيط ، دار الـكاتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ١٦١ ٠

ادرجت أفكاره ضمن القضايا المحرمة فى هذا العام ، (وكان توماس قد توفى قبل أستاذه) ، ضاربا بذلك المثل لما ينبغى أن تكون عليه الأستاذية من حب واخلاص ومن دفاع عن فكر التلاميذ ! . وقد توفى البرت فى كولونيا فى ١٥ نوفمبر ١٢٨٠ (١٢) .

(ب) مؤلفاته :

قدم لنا البرت الكبير مؤلفات عديدة ومتنوعة وقد طبعت فى ٣٨ جزءا فى طبعة باريس (١٣) . وتشتمل مؤلفاته على شروحه على أعمال أرسطو ، وعلى شروحه لبعض الكتب المنسوبة خطأ الى أرسطو مثل « فى النباتات » و كتاب العلل » ، وعلى مؤلفات خاصة ، وعلى شروح على أعمال ديونيسيوس وأخيرا على كتبه اللاهوتية .

أما مؤلفاته الفلسفية التى تتناول بالشرح كتب أرسطو فهى شرحه على الأورجانون ، وشرحه على كتب أرسطو الطبيعية مثل « السماع الطبيعى » و « السماء والعالم » و « فى المكان الطبيعى » و « فى الكون والفساد » و « فى الآثار العلوية » و « فى المعادن » و « فى النفس » و « فى الحس والمحسوس » و « فى الذاكرة والتذكر » و « فى النوم واليقظة » و « فى الشباب والشيخوخة » و « فى محركات الحيوانات » و « فى الحياة والموت » و « فى النبات » - وقد استبدل نباتات المانيا بالنباتات التى لم يكن يعرفها ، كما أضاف لهذا الكتاب ثلاث مقالات و « فى الحيوانات » - وقد ضاعف البرت حجمه بأن وصف فيه عددا كبيرا من حيوان البلدان الشمالية لم يذكرها أرسطو ، وصحح فيه بعض أقوال أرسطو - و « فى طبيعة وأصل النفس » . وبعد أن انتهى البرت من شرح موسوعة أرسطو الطبيعية انتقل الى شرح ميتافيزيقاه . كما أنه شرح كتابى أرسطو فى الأخلاق والسياسة فى كتاب واحد وأطلق عليه اسم « الفلسفة الخلقية » philosophia moralis

(١٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 159 — 160 — 172.

(١٣) Albertus Magnus Opera Omnis — Borguet — Paris 1890 — 1899.

كما شرح « الأخلاق النيقوماخية » · ويمكن اضافة شروحه على كتب بويسيوس المنطقية (فى القسمة ، فى الأقسية) الى هذه الشروح الأرسطية على اعتبار أن ما كتبه بويسيوس يكمل أورجانون أرسطو أو يشرحه ·

أما مؤلفاته الفلسفية الخاصة فهى « فى وحدة العقل ردا على ابن رشد »
وقد كتبه عام ١٢٥٦ بناء على طلب البابا ـ وسنتعرض له بالتفصيل لأهميته فى أثناء دراستنا ـ ، و « كتاب فى العلل والفيض الكونى من العلة الأولى » :
"Liber de Causis et processus universitates a causa prima"
الذى يستعرض فيه بطريقة منهجية كل ما جاء فى الفلسفة العربية واليهودية عن نظرية فيض الكائنات كما جاءت فى كتاب العلل ويعتبره دوهم من أكثر كتبه أهمية وقد كتبه بعد ١٢٥٦ ·

أما كتبه اللاهوتية والدينية فهى « كتاب فى الطبيعة الخيرة Tractatus de nature boni (فيما بين ٢٣٦ و ١٢٣٧) و « خلاصة فى المخلوقات » Summa de creaturis (فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣) وهو فى خمسة أجزاء ، وشرحه على كتاب الأحكام لبيير لومبار Le commentaire sur les sentences وشروحا على كتب العهدين القديم والجديد (فيما بين ١٢٤٤ و ١٢٤٧) و « الخلاصة اللاهوتية » Summa theologiae التى لم يستكملها (فيما بين ١٢٧٠ و ١٢٨٠) و « عرض لعلم الفلك » Speculum astronomae (سنة ١٩٧١) (١٤) ·

---

(١٤) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 272 — 273.

Duhem : Le système du monde, tome V, p. 416 à 422.

ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، ص ١٦٢ ·

ثالثا : حياة ومؤلفات توماس الأكوينى ST Thomas d'Aquin :

(أ) يكاد جميع المؤرخين لحياة فيلسوف ولاهوتى المسيحية الأعظم يجمعون على أنه ولد فى بداية ١٢٢٥ فى روكاسيكا Rocca Secca فى جنوب أيطاليا بالقرب من مدينة نابولى ، وهو ينتمى لعائلة نبيلة . وقد تلقى تعليمه الأولى فى ديرمونت كاسين Mont Cassin وفيما بين ١٢٣٩ و ١٢٤٣ درس فى كلية الآداب بجامعة نابلى ، وكان أستاذه فى هذه الجامعة رشدى النزعة . وفى أبريل ١٢٤٤ انضم لطائفة الدومينكان وهو ما عارضه اخوته بشدة حتى أنهم حبسوه لعدة شهور فى برج قصر الأسرة !. ولكنه استطاع أن يهرب ، ولا نعرف بالضبط متى بدأ دراساته اللاهوتية فى هذه الطائفة ، وان كنا نعرف أنه قد أصبح بعد ذلك فيما بين ١٢٤٨ و ١٢٥٢ تلميذا لألبرت الكبير فى كولونيا . وفى عام ١٢٥٢ وصل الى باريس حيث استكمل دراسته اللاهوتية ثم بدأ يدرس فى جامعتها . وشغلت مهنة التدريس الاثنى عشر عاما الأخيرة من حياته ، أى من ١٢٥٢ الى ١٢٧٤ .

وتنقسم مرحلة التدريس عنده الى أربع فترات أولها : فترة تدريسه الأولى بجامعة باريس فيما بين ١٢٥٢ و ١٢٥٩ . ويمكن اعتبارها فترة اعداد وتكوين فكرى واستعداد للمهام العظيمة التى سيقوم بها فيما بعد. وقد شغل فى هذه الفترة أحد الكرسيين المخصصين لأساتذة الدومينكان فى كلية اللاهوت . وأهم مؤلفات هذه الفترة كتابه الفلسفى « فى الوجود والماهية » De ente et essentia وقد ألفه حوالى عام ١٢٥٦ .

أما الفترة الثانية من هذه المرحلة فهى تلك التى قام فيها بالتدريس فى ايطاليا فيما بين ١٢٥٩ و ١٢٦٨ . وقد اتصل فى هذه الفترة بالبابا اوربان الرابع Urbain IV ، وبخليفته كليمانت الرابع Clément IV وقد امتازت هذه المرحلة من حياته بغزارة الانتاج الفكرى ، فقد استكمل فيها كتابه « الخلاصة ضد الوثنيين » Summa contra Gentiles كما كتب أول جزء أو أول كتاب من « الخلاصة اللاهوتية » Summa theologiae . كما شرح بعض مؤلفات أرسطو وعلى رأسها الميتافيزيقا . وفى هذه الفترة اتصل بالمترجم الشهير الذى سيعتمد عليه

لترجمة أعمال أرسطو مباشرة عن اليونانية ليستغنى بذلك عن الترجمات عن العربية ، ونقصد به جيوم دى موربيك Guillaume de Moerbeke وقد تعرف عليه فى بلاط البابا كليمانت الرابع ٠

أما المرحلة الثالثة من عمله التدريسى فهى فترة تدريسه الثانية بباريس فيما بين ١٢٦٩ و ١٢٧٢ ٠ وقد دافع فى هذه الفترة عن مذهبه ضد هجمات الأرسطية الهرطقية ، التى كان يتزعم حركتها سيجردى برابانت فى كلية الآداب بجامعة باريس ٠ وهذه الفترة هامة جدا لدراسى التيار الرشدى فى باريس ، وقد واصل فيها شروحه الأرسطية فشرح النفس واستكمل الميتافيزيقا والطبيعيات ، كما شرح السماء ، والكون ، والسياسة ، وألف الجزء الثالث من الخلاصة اللاهوتية ٠

وقضى المرحلة الرابعة والأخيرة من حياته ، تلك المرحلة التى تمتد فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٤ فى ايطاليا ، وقد أنشأ هذه الفترة مركزا دراسيا عاما لطائفة الدومينكان فى قلب جامعة نابلى فواصل التدريس حتى آخر عام ١٢٧٣ ٠ واستدعاه البابا جريجوار العاشر Grégorie X الى مدينة ليون ليشترك فى أحد المؤتمرات ٠ وقد بدأ بالفعل هذه الرحلة ولكنه لم يستكملها اذ مرض وتوفى فى ٧ مارس ١٢٧٤ وله من العمر تسعة وأربعون عاما ودفن فى فوسانوفا Fossanova بين نابلى وروما (١٥) ٠

(ب) مؤلفاته :

تنقسم مؤلفاته الى مؤلفات فلسفية ومؤلفات لاهوتية وأخرى تفسر الكتاب المقدس ٠

أما مؤلفاته الفلسفية فمعظمها شروح على الجزء الأساسى من أعمال أرسطو بالاضافة الى شرح كتاب العلل ٠ وقد رأى توماس أن شروح البرت لا يمكن أن تكون بديلة لشروح ابن رشد لأنها شروح لا تلتزم بحرفية النص ، ومن جهة أخرى كانت شروح ابن رشد تمثل خطرا على الفكر

---

(١٥) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 307 à 309.

المسيحى ولذا رأى أن الحل الوحيد هو أن يضع شروحا جديدة لأرسطو على نهج شروح ابن رشد ، وان امتازت عنها (وهذا رأيه بالطبع) بالوضوح والدقة والعمق · ولقد اجتهد لتحقيق هذا الهدف فى الحصول على ترجمات عن اليونانية مباشرة ، وكان أعظم معاون له فى هذا هو جيوم دى موربيك الذى سبق لنا الاشارة اليه · وهذه الشروح هى : شرح الميتافيزيقا (فيما بين ١٢٦٦ و ١٢٧٢) ، شرح الطبيعة (فيما بين ١٢٦٩ و ١٢٧١) ، شرح السماء (فيما بين ١٢٧٢ و١٢٧٣)، شرح الكون (فيما بين ١٢٧٢ و١٢٧٣ أيضا) ، شرح الآثار العلوية (فى نفس الفترة) ، شرح الأخلاق النيقوماخية ، شرح العبارة ، شرح التحليلات الثانية ، شرح النفس ، شرح الحس والمحسوس ، الذاكرة والتذكر ، وشرح السياسة (وكل هذه الشروح فيما بين ١٢٦٩ و١٢٧١) · وكان توماس فى شروحه يلائم دائما بين أرسطو وبين الدين المسيحى محاولا عدم المساس بالمبادىء الأرسطية الأساسية ولذا كان يناقش مختلف التأويلات فكانت النتيجة أنه « نصر » أرسطو ليقدمه الى المسيحيين مسيحيا أو أقرب ما يكون الى المسيحى (١٦) والى جانب هذه الشروح الأرسطية هناك مؤلفات فلسفية خاصة · وربما يكون على رأس هذه المؤلفات كتاب له أهمية خاصة بالنسبة لدراستنا ألا وهو « فى وحدة العقل ردا على الرشديين » De unitate intellectus contra averroistas والكتاب كما هو واضح من العنوان يهاجم نظرية وحدة العقل كما جاءت عند الرشديين ·

أما كتابا « فى الوجود والماهية » و « فى مبادىء الطبيعة » De principus naturae فقد وضعهما عام ١٢٥٦ وتلاهما « فى المبادىء الأساسية » De regime principum عام ١٢٦٦ ، ثم « فى قدم العالم » De aeternitate mundi عام ١٢٧٠ (وان كان ستينبرجن فى كتابه « الفلسفة فى القرن الثالث عشر » يعتبر أنه قد انتهى من كتابته عام ١٢٧١) ، ثم تلى ذلك « فى العوامل الخفية للطبيعة » De occultes operibus naturae و « فى الضلالات » De fallacus فيما بين ١٢٦٩

---

(١٦) Ibid p. 340.
ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، ص ١٧٠ ـ ١٧١ ·

و١٢٧٢، ثم « فى الجواهر المفارقة » De substantüs separatis فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٣ ، وأخيرا ٠
« فى امتزاج العناصر » "De mixtione elementorum"
و "De Motu cordis" اللذان انتهى منهما عام ١٢٧٣ (١٧) ٠

أما مؤلفاته اللاهوتية فعلى رأسها تحفته الخالدة « الخلاصة اللاهوتية "Summa theologiae" ، وان كنا نعتبر « الخلاصة » فى الحقيقة موسوعته الفلسفية فما من مسألة فلسفية أو لاهوتية الا ونجده يعالجها فى كتابه الضخم هذا الذى بدأه عام ١٢٦٦ ، ومات قبل أن يستكمله فقام بهذه المهمة Reginald De Piperno وقد قصد بهذا الكتاب تثقيف المبتدئين فلخص فيه كل مؤلفاته السابقة ٠ وينقسم هذا العمل الضخم الى ثلاثة كتب يتناول الكتاب الأول موضوع « الله الواحد » ، ويعالج الكتاب الثانى الأخلاق ، أما القسم الثالث فيتناول العقائد ٠ ولا نعنى معالجته لله فى الكتاب الأول انه يعالج هذا الموضوع فى حد ذاته مستقلا عن خلقه ، بل يتناول أيضا خلق الله لعالم الملائكة وللعالم المادى وللانسان المتاخم للعالمين ، وحفظه وتدبيره لهذه العوالم الثلاثة : عالم الانسان وعالم المادة وعالم الأرواح (١٨) ٠

وهناك كتاب آخر من مؤلفات توماس اللاهوتية نعتبره مؤلفا فلسفيا ألا وهو « الخلاصة ضد الوثنيين » Summa contra gentiles ونفضل ترجمة كلمة gentiles بوثنيين لأن المؤلف نفسه كان يقصد دحض ضلالات وأباطيل كل المفكرين السابقين والمعاصرين من غير المسيحيين ولم يكن يقصد فى رأينا المعاصرين فقط ٠ وسنناقش فيما بعد هدف القديس توماس من وضع هذا الكتات ولكننا نحب أن نشير الى أن تسمية هذا الكتاب بالخلاصة أو بالمجموعة الفلسفية كمل يفعل البعض ومنهم المرحوم الأستاذ يوسف كرم يعد خطأ ، كما أن تسميته « بالرد على

---

(١٧) Thomas Aquinalis : Opuscula philosophica (Cura et studio : P. Fr. Raymundii Mn Spiozzin O.P. — Marietti 1954 p. XXI et XXIV.

(١٨) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 312 — 313.
والأب بولس سعد : الوجود والماهية ، ص ٩ ٠

الأمم » فيه الكثير من التصرف فى أصل العنوان · وقد انتهى من تأليف هذا الكتاب عام ١٢٦٤ · والكتاب ينقسم الى أربع مقالات : الأولى فى الله ووجوده وصفاته ، والثانية فى الخلق وفى قدم العالم وفى الجواهر العقلية وفى الانسان ، والثالثة فى غاية الأشياء ، وفى غاية الانسان وسعادته ، وفى العناية الالهية ، وفى المعجزة والخوارق، وفى الشريعة الالهية ، أما الرابعة ففى العقائد المسيحية ·

أما ثالث كتبه اللاهوتية فهو « مختصر اللاهوت » وكما هو واضح من عنوان الكتاب عبرة عن عرض مختصر للعلم المقدس · وما يزال الخلاف دائرا حول تاريخ تأليفه ، فبينما يقول البعض انه عام ١٢٦٥ يؤكد البعض الآخر انه عام ١٢٧٠ · وهناك أيضا « كتاب فى الأحكام » Scriptum super sententius وهو شرح ضخم للاحكام وقد انتهى منه فى عام ١٢٥٦ · ويمكن أن نضيف الى هذه المجموعة من الكتب اللاهوتية شرحه لكتاب « الأسماء الالهية لديونيسوس De divinis nominibus (والكتاب أفلاطونى النزعة ولذا فقد تأول توماس مالا يتفق منه مع الأرسطية) ، وشرحه لكتب بويسيوس (١٩) ·

وبالاضافة الى كل هذا الرصيد الضخم ترك لنا مجموعة هائلة من مناقشاته أو معاركه الفكرية فى مختلف المعاهد الدراسية التى شارك فيها ، كما ترك لنا تفسيراته لأسفار الكتاب المقدس ·

رابعا : حياة ومؤلفات سيجردى برابانت Siger de Brabant

(أ) لا نعرف على وجه الدقة مكان وتاريخ ميلاد سيجر ، كما نكاد لا نعرف شيئا عن السنوات الأولى من حياته ، غير أنه بالرغم من كل هذا الغموض يمكن استنتاج مكان ميلاده من اسمه ، فلابد أنه ولد فى مقاطعة برابانت وعاصمتها لوفان · وبينما يرى العلامة موندونيه

---

(١٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siète p. 311 à 313.
ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، ص١٧٠

ـ أول من كتب عن سيجر وأول من نشر كتبه التى كانت ماتزال فى شكل مخطوطات مهملة ـ أنه ولد فى عام ١٢٣٥ ، يرى فان ستينبرجن ـ الذى استكمل نشر أعمــال سيجر التى لم يكن موندنيــه قــد نشرها ـ أنه ولد فى عام ١٢٤٠ · وقــد درس سيجر فى باريس فى كلية الآداب · وظهر اسمه لأول مرة على مسرح الأحــداث فى منشور ٢٧ أغسطس ١٢٦٦ الذى أصــدره مندوب البــابا ليضع حدا لاضطرابات كلية الآداب بجامعة باريس· ومنذ أن بدأ التــدريس وهو يبرز أرسطية جريئــة خالصة لا تبــالى كثيرا باللاهوت ولا بالأرثوذكسية المسيحية · وأكبر دليل على خطورة تلكالأرسطية الهرطقيــة ان القــديس توماس وضع كتابه « فى وحدة العقل » خصيصا لمهــاجمته ، فقــد رأى فيه زعيما لاتجاه فلسفى يمثل خطرا على العقيدة · وبالرغم من أن تجريم ١٠ ديسمبر ١٢٧٠ الذى أصــدره أســقف باريس اتين تومبيــه Etienne Tempier ـ والذى ســنتناوله بالتفصــيل فيما بعد ـ شمل ضمن ماشمل القضايا التى كان سيجر يدرسها فاننا نراه فى ديسمبر ١٢٧١ يعــاود الاحتكاك بالفريق المضاد فى كلية الأداب وهو الفريق المتمسك بالعقيــدة · ولم يتوقف هــذا الصــدام أو الصراع الفكرى الا فى مايو ١٢٧٥ تحت تهديد بعقوبات مشددة ·

ولقد بدأت معركة سيجر الحقيقية مع السلطات الدينية منذ أن أصبح Pierre d'Espagne ـ الذى كان يدرس المنطق فى جامعة باريس قبل ذلك ـ هو البــابا فى سبتمبر ١٢٧٦ متخذا اسم يوحنــــا الحــادى والعشرين Jean XXI ، وقد استدعى سيجر وآخرون للتحقيق معهم فى ٢٣ نوفمبر عام ١٢٧٦ الا أن فيلسوفنا لم يستجوب لتغيبــه خارج فرنســا فى ذلك التاريخ ·

وكان تحريم ٧ مارس ١٢٧٧ بمثابة الضربة القاضية بالنسبة لسيجر ولجماعته اذ وضع هــذا التحريم ، فيما يبــدو ، نهــاية لعمله كأســتاذ بالجامعة · وكان سيجر ـ وقــد شعر بتزايد ضغط السلطات الدينية ـ قــد ترك باريس قبل ذلك بعــدة شهور متفــاديا الموقف · ويبــدو مؤكدا انه قــد حكم على سيجر بالهرطقــة واحتجز فى دير فى مدينــة أورفيتو Orvietto حيث قتــله كاتبــه فى نوفمبر ١٢٨٤ طعنــا بسكين بعــد أن جن ! · وهكذا فقــد سيجر الفيلســوف الجرىء والرشــدى الأول بين

المسيحيين حيـاته بطريقـة قاسية وان كانت تعبر عن جو الحياة الفكرية فى ذلك الحين (٢٠) ·

(ب) مؤلفـــــاته :

تنقسم مؤلفات سيجر الى شروح على كتب أرسطو ، والى مؤلفـــات خاصـة متنوعة · وقـد كتب سيجر كل مؤلفاته أثنـاء فترة تدريسه أى فيما بين ١٢٦٦ و ١٢٧٦ ·

أما شروحه على مؤلفات أرسطو فهى « مسائل فى الميتـافيزيقا » Quaestiones in Metaphysicam وهى شروح على الجزء الثانى من الـكتاب السابع من الميتافيزيقا · وقد انتهى منها سيجر فى ١٢٧٦ · و « مسـائل فى الطبيعـــة » Quaestiones in Physicam وهى عبارة عن اثنتى عشر مسألة فى الطبيعة الأرسطية وقد انتهى منها سيجر فى نفس فترة انتهـائه من شرحه على الميتافيزيقـا · وله أيضـا « مختصر فى الـكون والفساد » Compendium de generation et corruptione ، و « مسائل فى الـكتاب الثالث من كتاب النفس » Quaestiones in tertium de anima وهو عبارة عن سبع عشرة مسألة عن النفس العاقلة وقد انتهى منه قبل ١٢٧٠ · ويبدو أن له شرحا آخر على كتاب النفس وشرح لـكتب أرسطو الطبيعية (الطبيعيـات الصغرى) ولسياسته وان كانت كلها مفقودة حتى الآن (٢١) ·

أما كتبه أو رسائله الفلسفية الخاصة فأهمها فى المنطق «المستحيلات» Impossibilia وقـد كتبها فيما بين ١٢٧١ و ١٢٧٢ ، وأهمها فى

---

(٢٠) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique, 2ème edition. Louvin 1911 — p. 64 à 74.
et : Van Staenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 373 à 378.

(٢١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 378.

الميتافيزيقا » مسألة الضرورة والامكان « "Quaestio de necessitate et contingentia causerum" ، وأهمها فى الطبيعة « مسائل طبيعية » المعروفة « بمسائل باريس » Questiones naturales de Paris ، و « مسائل طبيعية » المعروفة بمسائل لشبونة وكلاهما قد كتبت فيما بين ١٢٧٣ و ١٢٧٥ ، و « مسألة قدم العالم » "Questio de aeternitate mundi" وفيها يؤيد قدم الأجناس وقد كتبت فيما بين ١٢٧١ و ١٢٧٢ ٠

ومؤلفاته الفلسفية فى النفس هى « رسالة فى النفس العاقلة » Tractatus de anima intellectiva ويبحث فيها سيجر فى المسائل التى تثير النقاش فيما يتعلق بالعقل الانسانى ٠ ويحدثنا اغسطين نيفو Augustin Nifo عن كتاب « فى العقل » ويبدو أن سيجر قد بعث به الى القديس توماس ردا على كتاب « فى وحدة العقل » الذى كتبه هذا الأخير ٠ ويؤكد موندونيه ان هذا الكتاب المفقود والذى ألفه سيجر سنة ١٢٧٠ هو اهم كتبه النفسية (٢٢) أما « فى النفس العاقلة » "De anima intellectiva" فقد كتبه عام ١٢٧٢ أو عام ١٢٧٣ ٠ ولسيجر فى الأخلاق كتابان أحدهما موجود وهو « مسائل خلقية » "Quaestiones morales" وقد كتبه سيجر فيما بين ١٢٧٣ و ١٢٧٥ ، أما الكتاب الثانى الذى يخبرنا أغسطين نيفو به وان كان مفقودا اليوم فهو « كتاب فى السعادة » "Liber de felicitate" (٢٣)

وسنتناول بالتفصيل فيما بعد من بين هذه المؤلفات مايفيد دراستنا ٠

خامسا ـ حياة ومؤلفات موسى بن ميمون :

(١) هو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله موسى بن ميمون ويطلق عليه الغرب اختصارا Maïmonide وأحيانا يطلق عليه لقب

---

(٢٢) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 110.

(٢٣) Van Steenberghen : la philosophie au XIII siècle p. 379.

Rambam وهو اختصار للحروف الأولى من Rabbi أى المعلم أو الحاخام ، ومن Mosché أى موسى ، ومن Ben أى ابن ، ومن Maimon أى ميمون · ويطلق عليه أحيانا اسم موسى المصرى خاصة فى كتابات أوروبا المسيحية ، وكان توماس الأكوينى ممن يتمسكون بهذا الاسم Moses Aegyptiacus · ولد فى ٣٠ مارس ١١٣٥ فى قرطبة · وكان أبوه موسى ابن يوسف سليل أسرة عريقة من علماء الدين ترجع الى كاتب المشنا Mischna يهوذا هاناسى بل الى الملك داوود نفسه ! · وكان والده عالما تلموديا كما كان رياضيا حاذقا وفلكيا · ولقد درس ابن ميمون فى طليطلة فى فترة الشباب الرياضيات والعلوم الطبيعية والعلوم الفلكية والطب والمنطق والأخلاق والميتافيزيقا (٢٤) ·

وفى ١١٤٨ غزا الموحدون وهم معروفون بتعصبهم الدينى أسبانيا واستولوا على قرطبة · ولقد خيروا سكانها بين الدخول فى الاسلام أو الهجرة ··· أو الموت ! وعلى أثر ذلك هرب آلاف اليهود الى شمال أسبانيا التى كانت تحت سيطرة المسيحيين ، أما ميمون والد موسى فقد ترك قرطبة مع أولاده وتنقل لمدة ثمانى أو تسع سنوات بين مدن الأندلس ، ولكنه اضطر فى النهاية الى ترك أسبانيا والى الاقامة فى فاس فى عام ١١٦٠ · غير أن التعصب الدينى فى هذا البلد اضطره كما كان يفعل كل اليهود الآخرون ، الى ممارسة شعائر الدين فى تكتم شديد · الا أن هذه الأسرة اليهودية المتمسكة بدينها لم تستطع الاستمرار فى هذا الوضع فاضطر عائلها أن يهاجر ومعه أولاده فى أبريل ١١٦٥ الى فلسطين · ولكن فقر هذه البلاد وبؤسها اضطراه للعدول عن الاقامة فيها فاتجه مع أولاده الى مصر فى نفس العام حيث كان اليهود ينعمون بحرية كبيرة ·

وفى مصر بدأت مرحلة الاستقرار لهذه الأسرة اليهودية ، فاستقرت الأسرة فى الفسطاط بجوار القاهرة ، ولكن سرعان ما توفى الأب عام ١١٦٦ · وقد تولى داوود ، أصغر الأبناء ، رعاية هذه الأسرة والاتفاق عليها من التجارة ، بينما واصل موسى بن ميمون دراساته وأبحاثه ·

---

(٢٤) Lévy (Louis-Germain) : Maîmonide. Felix Alcan. Paris 1911 p. 8.

ولكن غرق هذا الأخ اضطره لممارسة الطب للانفاق على أسرته ، الا أن هذا لم يحل دون مواصلة اهتماماته الفكرية فاستمر فى شرح الكتب الدينية وهو العمل الذى كان قد بدأه فى سن الثالثة والعشرين • وكان أول من شرح التلمود بمنهج علمى • فهو فى شرحه للمشنا مثلا يسيطر تماما على الموضوع ويستبعد التفاصيل الغير هامة ، ويعبر عن فكره بتركيز شديد فى أقل كلمات ممكنة • ولقد كان ابن ميمون أول من غير من شكل الايمان باليهودية ، اذ أصبح يرمى بالهرطقة كل من يرفض مبدأ عقائدى قرره هو ، مخالفا بذلك روح اليهودية المتميزة بحرية الفكر (٢٥)•

ولقد أصبح موسى فى عهد السلطان المستنير الناصر صلاح الدين الذى تولى الحكم فى ١١٧١ أعظم مستشار فى أمور العقيدة فى الشرق بل فى العالم كله ، فكانت ترسل اليه الأسئلة من جميع أنحاء العالم ليجيب عليها • وعظمت سلطة ابن ميمون على تجمعات اليهود فى العالم أجمع، ولكنها كانت أقوى ما تكون على يهود مصر • وفى ١١٧٥ أصبح حاخام القاهرة • ولم تمنعه هذه المهام الدينية الى جانب عمله الطبى من أن يواصل أبحاثه اللاهوتية حتى أن انتهى عام ١١٨٠ من عمله الضخم « تثنية التوراة » وهو ما يطلق عليه بالعبرية اذ "Mischné Torah" واستغرقت كتابته عشر سنوات (٢٦) •

ولقد أصبح نتيجة لمهارته وشهرته الطبية طبيبا فى بلاط السلطان صلاح الدين • وفى عام ١١٨٧ وجهت الى موسى تهمة الارتداد عن الاسلام بعد اعتناقه فى سبانيا (فى عهد الموحدين) • وكاد أن يحكم عليه بالخروج على الدين • ولقد أنقذه حاميه وزير صلاح الدين ، ونقصد به الفاضل ، قائلا ان العقيدة التى تفرض بالقوة ليست صحيحة والارتداد عنها ليس خروجا عليها وبالتالى • ولقد عينه الفاضل بعد ذلك رئيسا لكل التجمعات اليهودية فى مصر ، وقد أورث أولاده هذه الوظيفة الشرفية من بعده حتى القرن الرابع عشر • وكان نجاحه المتزايد سببا فى اثارة غيرة الحاقدين فاتهمه البعض بأنه ينكر البعث بالأجسام • وحتى

(٢٥) Ibid p. 8 à 16.

(٢٦) Ibid p. 17 à 27.

هذه التهمة فضلا عن الحاح تلاميذه ، على وضع كتابه « فى البعث Maamar Te hiyath ha Méthim عام ١١٩١ مدافعا فيه عن نفسه قائلا : انه لم يكتب من قبل كثيرا عن البعث لأنه ذو طابع متجاوز للنطاق الطبيعى مما يجعله موضوعا للايمان لا يفيد فيه التأمل الفلسفى، فالبرهنه على البعث مستحيلة • أما كتابه العظيم الذى اشتهر به ونقصد به دلالة الحائرين واسمه بالعبرية "Moréh Néboukhim" فقد انتهى منه عام ١١٩٠ •

وبعد حياة حافلة توفى عن سبعين عاما فى ١٣ ديسمبر ١٢٠٤ ، واستمر الحداد الرسمى عليه لمدة ثلاثة أيام لدى يهود الفسطاط بل ولدى المسلمين أيضا ! وقد حملت جثته الى طبرية بفلسطين حيث دفن فى قبور عظماء اسرائيل (٢٧) •

(ب) مؤلفـاته :

تنقسم مؤلفات ابن ميمون الى مؤلفات فلسفية ودينية وطبية • ونبدأ بالمؤلفات الفلسفية لأنها هى التى تعنينا فى هذه الدراسة • ولا تتعدى المجموعة الفلسفية عنده الكتابين وهما كتابا « الدلالة » و « فى البعث » الذى تحدثنا عنه من قبل • وبعد دراستنا لكتاب الدلالة تبين لنا انه فى أساسه كتاب لاهوتى مصطبغ بصبغة فلسفية ، فهو يعالج ضمن مايعالج بعض الموضوعات الفلسفية معالجة اللاهوتى الذى درس الفلسفة جيدا •

وقد نقل صمويل بن تيبون عام ١٢٠٤ هذا الكتاب الى العبرية وقد ترجم الى اللاتينية عدة مرات وطبع أيضا عدة مرات ، فهناك طبعة باريس عام ١٥٢٩ ، وطبعة بال عام ١٦٢٩ وطبعة برلين عام ١٨٧٥ (٢٨)

---

(٢٧) اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ـ دار العلوم ، الطبعة الأولى ، ١٩٣٦ ، ص ٢٥ •

(٢٨) د• أحمد عيسى : تاريخ حياة موسى بن ميمون باعتباره طبيبا ـ من الحفلة الرسمية لاحياء الذكرى المئوية الثامنة لمولد العلامة موسى ابن ميمون ـ جمعية المباحث التاريخية الاسرائيلية بمصر ـ مطبعة السرعة ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ص ٣٠ •

وقـد ترجمه مونك الى الفرنسية (وهى الترجمة التى اعتمدنا عليها) ونشر مع الأصل العبرى وذلك من ١٨٥٦ الى ١٨٦٦ ٠

ولم يقصد موسى بمصنفه كما قـد يبـدو لأول وهلة جمهور المبتدئين فى الفلسفة ، بل كان يقصـد أولئـك الذين يحاولون التخلص من الأوهام الباقيـة من سن الطفولة بعد أن درسوا الفلسفة ، أى أنه يقصد القاء أنوار الفلسفة والمنطق على الايمان ، أى التوفيق بين الدين والفلسفة وبالـذات التوفيق بين عقيـدة موسى وأرسطو طاليس ٠ وانتهى من تأليفـه عام ١١٩٠ وقـد كتبـه باللغة العربيـة ولـكن بالحروف العبرية ، وكانت هذه الطريقة فى الـكتابة منتشرة فى ذلك الوقت ٠ والـكتاب مكون من ثـلاثة أجـزاء يشتمل كل جزء على عـدة فصـول أو عـدة موضـوعات ويبحث الجزء الأول فى ماهيـة وكيفيـة ادراكه ، أما الجزء الثـانى فيتنـاول مشـاكل وجود الله ووحدانتـه وروحانيتـه ، ورأى الفلاسفة في الـكون هل هو قـديم أم محدث ٠ كما يبحث أيضا فى هذا الجزء فى النبوة وماهيتهـا ودرجاتها وتعريفهـا عند رجال الدين فى الملل المختلفـة ، وعنـد أصحاب الـمدارس المختلفـة من الفلاسفة ٠ أما الجزء الثالث فيستكمل فيه البحث فى النبوة فيشرح رؤيا النبى حزقيـال وكل ما ورد فيهـا من الاصطلاحات العويصة والمعانى الغامضة ٠

ومن مؤلفاته الفلسفية أيضا الرسالة التى كتبها فى البعث الجسمانى، ومقاله فى صـناعة المنطق وهى تتكون من أربعـة عشر فصـلا نقلها موسى ابن تيبون الى العبرية ، ونشرت عليهـا شروح فى البنـدقية سنة ١٥٥٢ ، ثم طبعت أربع عشرة مرة ونقلهـا الى اللاتينيـة سبستيان مونستر وطبعت فى بال سنة ١٥٢٧ ونقلهـا نومان الى الألمـانية (٢٩) واسم هـذا الـكتاب بالعبرية Millòth Higgayon

أما كتبه اللاهوتية فعلى رأسها « تثنية التوراة » أو « المشنا توراة » "Mische Torah" ، الذى استغرق تأليفـه عشر سـنوات ٠ وقد

---

(٢٩) نفس المقالة السابقة ، ص ٣١ ٠

استلهم عمله هذا من التلمود ومن شروحه وهوامشه وهو يشتمل على أربعة عشر كتابا ويعد تقنينا للتشريع وللدين اليهودى · فهو على حد تعبير « ليفى » مجهود رائع لتصنيف وترتيب ما يموج فى « محيط التلمود » (٣٠) · واذا كان منهج التلمود هو عرض الموضوع مع ذكر النقاش الذى يدور بصدده بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة ، دون ترجيح رأى على الآراء الأخرى فى معظم الحالات ، فان موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة ليحكم حكما فاصلا بأسلوب أقرب مايكون لأسلوب المشنا· ويمكن لأى حاخام أو عالم يهودى أن يستعين بمؤلف موسى بن ميمون لحل المشاكل الدينية والفقهية بدلا من الغوص فى متاهات التلمود · وكان ابن ميمون يلمح الى أنه يمكن الاستغناء عن التلمود ، والاعتماد على كتابه هذا الذى كتبه بلغة عبرية بسيطة يسهل فهمها (٣١) ·

ونحب قبل أن نسترسل فى عرض كتب ابن ميمون التوقف قليلا عند تعبيرين يكثر استخدامهما فى أثناء الحديث عند أى عالم لاهوت يهودى وعلى رأسهم موسى بن ميمون ، ونقصد بهما المشنا والتلمود · أما المشنا فهى أكبر مصنف عبرى بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس ، وهو يتناول التشريع اليهودى ويستمد قوانينه من التوراة اعتمادا على روايات السلف الصالح · وجامع المشنا هو يهوذا هناسى (الذى سبق أن أشرنا اليه باعتباره جدا أكبر لأسرة ابن ميمون) وكان زعيما للطوائف اليهودية بفلسطين فى النصف الثانى من القرن الثانى الميلادى · وأسلوب المشنا المجرد يؤدى أحيانا الى الغموض ، ولذلك فالمشنا لا تدرس الا بمعاونة التلمود الذى شرح غوامضها وفسر أسس قوانينها وناقش مذاهب المدارس المختلفة التى وردت فيها ·

أما ثانى كتب ابن ميمون اللاهوتية من حيث الأهمية فهو فى رأينا كتاب « السراج » الذى بدأه ابن ميمون وهو فى سن الثالثة والعشرين لينتهى منه فى مصر عام ١١٦٨ · و « السراج » موضوع باللغة العربية ، وهو بمثابة تفسير مفصل لكتاب المشنا ، وبحث واف عن تاريخ نشأة

---

(٣٠) Lévy : Maimonide p. 10 à 19.

(٣١) Ibid p. 19 à 21.

واسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، حياته ومؤلفاته ، ص ٤٧_٤٩

الرواية والاسناد عند اليهود · وقد جاء هذا الشرح مبسطا وصالحا للعامة · وقد نقلت أغلب أجزائه الى العبرية بعد حوالى قرن من وفاته (٣٢) ·

وله أيضا رسالة عجيبة فى التحول القهرى من دين الى آخر ويطلق عليها بالعبرية "Igghérth ha-schemad" ويطلق عليها أحيانا أيضا اسم Maamar — Qiddousch — ha — shem ، وقد كتبها بالعربية عندما اشتد الضغط الاسلامى على اليهود وخيروا بين ترك البلاد أو دخول الاسلام ، وفيما يحث اليهود على الهجرة الى حيث يمكنهم ممارسة شعائر دينهم بلا خوف بدلا من الموت فى بلاد يفرض أصحابها دينهم على الأهالى (٣٣) ·

وله أيضا ضمن كتبه اللاهوتية رسالة فى حسبان مواعيد الأعياد اليهودية ، و « كتاب الفرائض » ، و « مقالة فى السعادة » ، ورسالة بعث بها الى الربانى يعقوب الفيومى عن الشدة التى يلاقيها اليهود فى بلاد اليمن وقد نقلت الى العبرية على يد صمويل بن تيبون ، وله مقالة فى التوحيد نقلها الى العبرية اسحاق ابن ناتان فى القرن الرابع عشر ·

أما كتبه الطبية فهى عديدة ونالت اهتماما كبيرا على مر العصور وهى :

١ - مقالة فى تدبير الصحة وضعها للملك الأفضل بن الملك صلاح الدين ، ونقلها الى العبرية موسى بن صمويل بن طبون وقد نقلت الى اللاتينية ونشرت فى أوائل القرن السادس عشر عدة مرات فى أوروبا كما ترجمت الى الألمانية ونشرت فى البندقية فى ١٨٤٣ ·

٢ - مقالة فى السموم والتحرز من الأدوية القتالة وتسمى أيضا بالمقالة الفاضلية وهى فى السموم على اختلافها وقد نقلها الى العبرية موسى ابن تيبون ونقلت الى اللاتينية بعد ذلك بل والى الفرنسية فى القرن التاسع عشر ·

---

(٣٢) اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، ص ٤٣ - ٤٤ ·

(٣٣) Lévy : Maimonide p. 11 — 12

٣ ـ مقالة فى البواسير وعلاجها وقد ترجمت الى العبرية ·

٤ ـ كتاب فى الجماع فى ثلاثة أجزاء وقد ترجم الى العبرية ·

٥ ـ مقالة فى الربو وقد ترجمت أيضا الى العبرية ·

٦ ـ فصول فى علم الطب وهى تقليد لفصول أبقراط وقد ترجمت الى العبرية كما ترجمت الى اللاتينية فى آخر القرن الخامس عشر ·

٧ ـ شرح على فصول أبقراط وقد نقلها موسى بن تيبون الى العبرية ·

٨ ـ مقالة فى بيان الأعراض وقد نقلت فيما بعد الى العبرية ثم الى اللاتينية · وهى آخر ماكتبه ابن ميمون وهو مريض ·

٩ ـ كتاب فى الصحة والأخلاق وقد ترجم الى اللاتينية وطبع فى القرن السابع عشر ، كما ترجم الى الألمانية عام ١٩٣١ ·

١٠ـ كتاب فى أسباب وعلامات الأمراض كتبه بالعبرية ونقله الى العربية سليمان بن حبيش المقدس ·

١١ـ رسالة فى مرض ملك مصر ·

١٢ـ رسالة فى الأشربة والأطعمة نقلها الى العبرية زكريا بن اسحاق البرشلونى ·

١٣ـ اختصار للكتب الستة عشر لجالينوس وقد أضاف اليه خمسة كتب لغيره · ولم يغير فى النصوص الأصلية لهذه الكتب التى نقلها مكتفيا باختيار منتخبات منها مع الاحتفاظ بأسلوبها الأصلى ·

١٤ـ شرح أسماء العقار ـ وهو مكون من أربعمائة وستة فصل يقدم فيها ابن ميمون وصفا لمختلف العقاقير ·

وله بالاضافة الى كتبه الفلسفية واللاهوتية والطبية كتابان فى الرياضيات هما « تهذيب كتاب الاستكمال لابن افلح الأندلسى فى الهيئة و « تهذيب كتاب الاستكمال لابن هود فى الرياضيات » (٣٤) ·

---

(٣٤) نفس المرجع السابق ، ص ٢٩ ، ٣١ و
Mieli (Aldo), La science arabe, son rôle dans l'évolution scientifique mondiale. E.J. Brill, Leiden, 1939 p. 195 — 196.

سادسا : حياة ومؤلفات اسحاق البلاغ Isaac Albalag

(أ) لا نعرف الشيء الـكثير عن حياة اسحاق البلاغ ، وكل مانعرفه عنه انه عاش فى النصف الثـانى من القرن الثالث عشر فى شمال أسبانيا أو فى جنوب فرنسا ، ولـكن فى أى مكان بالضـبط لا ندرى · وقد عرف عنه أنه فيلسوف متحرر الفكر وجرىء وهـذا واضح فى كتابه الذى وصل الينـا ولذا اعتبره كثير من معاصريه زنديقـا خارجا على الدين · وكان لا يقـدر موسى بن ميمون كفيلسوف ، وقـد دافع عن الفلسفة ضد أعدائها وهو يقول فى مقدمته لترجمـة كتاب الغزالى الشهير « مقاصد الفلاسفة » أنه ينوى ترجمـة كل أعمـال أرسطو الى العبرية من أجل تقديم فهم حقيقى وواضح للفلسفة الى الجمهور ، ولتصحيح الأفـكار الخاطئة التى تكونت عنهـا عنـد مهاجميها · ويبـدو أن هـذا المشروع لم يتحقق ، وقد كانت مشاركته الوحيـدة فى مجال الفلسفـة فى ترجمتـه للجـزئين الأولين من مقاصد الفلاسفة ·

وكان البـلاغ يقول بنظرية الحقيقتين وذهب بعض المؤرخين الى أنه قـد تأثر فى هـذا بابن رشد · وسنرى فى دراستنا أن ابن رشد لم يقل أبدا بحقيقتين بل قال بحقيقـة واحدة هى الحقيقـة الفلسفية العقلية ، وان تلاميـذ ابن رشـد ومنهم البـلاغ هم الذين قالوا بهذه النظرية · وكان البـلاغ يعتقـد ، مثله فى هذا مثل ابن رشد وابن ميمون من بعده ، أن الفلسفة للصـفوة فقط ، وأن الدين للعـامة ، وان كان كل من الفلسفـة والدين مع ذلك يتفقان فى المبادىء الأساسية (٣٥) ·

(ب) مؤلفـــــاته :

ان العمل الوحيد الذى تبقى لنـا من أعمـال البـلاغ ، وربما يكون هو العمل الوحيـد الذى أنجزه بالفعل هو ترجمتـه الى العبرية لمقاصـد الفلاسفة للغزالى والتعليق عليه · ولقـد أطلق البـلاغ على مجموع تعليقاته وهوامشه اسما عبريا هو Tiqqun ha -Dé'òt أى « اصلاح النظريات »

---

(٣٥) The Universal Jewish Encyclopedia. Edited by Isaac Landman. New York, 1948 p. 156.

مما يوحى اعتبـاره اياه كتابا منفصلا عن ترجمتـه للمقاصد التى أعطاها عنوانا عبريا هو Kawwânot ha — Pilósofim

ولقد عد البـلاغ دائما فيلسوفا عقلانيا جريئا ، ولعل هذا هو سبب تجاهل مؤرخى الفلسفة له حينـا وهجومهم الشديد عليه حينا أخرى ، حتى سقط تماما فى بحر النسيان ابتـداء من القرن السادس عشر . وفى القرن التاسع عشر نشر Yehoshua Heshel Shorr المعـروف باتجاهـه العقلانى ، مقتطفات من كتاب البلاغ .

ثم اهتم به من المعـــاصرين Steinschneider و Heimann Auerbach . أما M.H.A. Wolfson فقد كان الوحيد تقريبـا الذى نشر بعض نصوص من مؤلفه . ومنذ عام ١٩٥٢ والمؤرخ الفلسفى المعـاصر جورج فاجدا منكب على دراسة مؤلف البـلاغ فى مخطوطـاته المختلفـة حتى استطاع نشره محققا مع مقدمه عن البـلاغ فى عام ١٩٦٠ فى كتاب بعنوان : « اسحاق البلاغ ، رشدى يهودى، ومترجم ومعلق على الغزالى » . ولولا هذه الدراسة لـما استطعنا الـكتابة عن هـذا الفيلسوف اليهودى الرشدى المخلص الذى نقل الـكثير من نظريات ابن رشد كما سيتضح فى هذا البحث (٣٦) .

Vajda (Georges) : Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali. J. Vrin, Paris, 1960, p. 7 à 9.

الفصل الثانى

الأرسطية والرشدية فى أوروبا المسيحية

لقد كثر الحديث عن تأثير أرسطو فى العالم المسيحى فى العصور الوسطى ، كما كثر الحديث عن تأثير شارحه الأعظم ابن رشد ، ما هى العلاقة بين تأثير كل منهما ، ولمن كان الأولوية فى التأثير ، هل كان التأثيران متصاحبين بحيث يمكن الحديث عن تأثير أرسطى رشدى ؟ كل هذه الأسئلة سنحاول الرد عليها من خلال عرض تاريخى لدخول أرسطو وابن رشد الى العالم المسيحى فى العصور الوسطى . وكما هو معروف لقد سبق أرسطو ابن رشد الى العالم المسيحى ، ولكنه لم يسبقه الا كمنطقى اذ ترجمت كتب المنطق كما هو معروف منذ القرن السادس على يد بويسيوس Boece ، وهو رومانى درس فى اثينا الأدب والفلسفة واهتم بنقل منطق أرسطو ، مما كان له أكبر الأثر فى تكوين العقول فى العصر الوسيط . ومضت عدة قرون قبل أن يبدأ الاهتمام مرة أخرى بأرسطو فى أوروبا المسيحية ، وقد تم ذلك فى آخر القرن الثانى عشر . ولكن أرسطو فى هذا الوقت لم يقابل بالترحيب المنتظر ، لماذا ؟ لأنه جاء بصورة جديدة ، اذ جاء فى صورته الطبيعية والميتافيزيقية وهما صورتان كانت العصور الوسطى تجهلهما عنه تماما . ونعتقد بعد دراستنا لطبيعة الحياة الفكرية فى أوروبا المسيحية أن أرسطو الطبيعى والميتافيزيقى كان لابد له أن يصطدم برجال الدين المسيطرين تماما على الحياة الفكرية. لقد تميزت العصور الوسطى الأولى بسيطرة اللاهوت على كل فروع المعرفة وفقا للتصور المسيحى . فقد كان التصور الأوغسطينى للمعرفة هو المسيطر حتى القرن الثانى عشر ، ووفقا لهذا التصور كانت كل المعرفة مرتبطة بالايمان ، وكل العلوم الدنيوية تخضع للعلم المقدس ، أو اللاهوت . وكانت عبارة أوغسطين الشهيرة "Credo ut intelligas" ومعناها « أومن لأتعقل » تعنى اعطاء الأولية للايمان وللاهوت فى مجال

المعرفة • وكان من شأن مثل هذا التصور عرقلة أى ازدهار للفكر الفلسفى العقلانى فى الأوساط المدرسية • وقد استمر هذا الوضع حتى ترجمت مؤلفات أرسطو وشروحها العربية •

وبفضل تشجيع ملوك وأمراء مستنيرين رأوا فتح أبواب المعرفة على مصرعيها ، وبفضل جهود رجال فكر ، بل وبفضل تأييد بعض رجال الدين الحريصين على تطور العقل البشرى حرصهم على سلامة عقيدتهم تمت ترجمة مؤلفات أرسطو وشروحها العربية •

(أ) مراكز الترجمة :

أول مركز تمت فيه ترجمة مؤلفات أرسطو وشروحها وغيرها من كتب الفلاسفة اليونان والعرب كان فى طليطلة • وكانت طليطلة كما نعرف ، مايزال لها فى القرن الثانى عشر الطابع العربى اذ استقر العرب فيها طويلا وعرفت الحضارة العربية بكل جوانبها ومنها الفلسفة حتى أنه يمكننا القول أن طليطلة بحضارتها العربية هى التى غزت أوروبا بارسطو أولا ثم بشارحه ثانيا • ويمكننا القول أن وقوف الغرب لأول مرة على مؤلفات أرسطو كاملة يرجع فى الحقيقة الى مشروع جماعى ضخم للترجمة كانت طليطلة هى مركزه ، ومما ساعد على نجاح هذا المشروع أن الأهالى العرب واليهود كانوا يتمتعون فى ظل الحكم المسيحى بتسامح شديد • فقد كون أسقفها المستنير ريموند Raymond مايشبه معهدا للترجمة ذاعت شهرته واجتذب اليه فطاحل المترجمين • ولقد أسدى هذا التجمع العلمى خدمات جليلة للعلم الغربى فيما يقول De Wulf اذ نقل اليه معظم العلم القديم (١) ، ولم تترجم مؤلفات اليونان وحدها بل ترجمت أيضا مؤلفات المفكرين العرب الذين شرحوا العلم اليونانى وساروا به خطوات كبيرة الى الأمام • وأهم ما ترجم كانت مؤلفات أرسطو وشروحها ، وعلى رأسها شروح الشارح الأعظم الذى يطلق عليه لقب « الشارح » على الاطلاق ونقصد به بالطبع فيلسوفنا ابن رشد •

---

(١) DE Wulf (M) : Histoire de la philosophie mediè- vale. Tome I : Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin. 5ème édition française. Louvain. 1924 p. 68.

وكان ثمة مركز ثان لترجمة التراث اليونانى والعربى ، وقد اهتم خاصة بأرسطو ، ونقصد به بلاط الملك المتفتح فردريك الثانى (١١٩٧ - ١٢٥٠) ملك نابلى وصقلية وابنه منفريد من بعده وهما من آل هوهنستوفن · وكان فردريك وهو الامبراطور الجرمانى الرومانى يعيش فى حاشية مليئة بالعرب واليهود · فقد كان يحب العرب اذ سيطرت عليه فكرة الحضارة بمفهومها الحديث فيما يقول لنا رينان ، والحضارة بمفهومها الحديث هى افساح المجال لكل قدرات وطاقات الانسانية لتنطلق وتزدهر بلا قيود · ومن الجلى أن هذا المفهوم يختلف عن ذلك الذى سيطر على العصور الوسطى والذى يقتضى الزهد فى كل ماهو دنيوى باسم الدين · وكان فردريك يعتقد أن العرب يمتازون بحرية الفكر وبالعلم العقلانى ، ولذا أصبح بلاطه مركزا للحضارة العربية وللحرية الدينية (٢) ·

ويبدو لنا أن هذا الأمير مانسجت حوله أسطورة الالحاد أو اللامبالاة الدينية الا لتفتحه واقباله على « العلم الوثنى » (فالعلم العربى أيضا كان ينظر له فى العصور الوسطى على أنه علم وثنى وهو ما كان يصطدم عقلية العصور الوسطى المحافظة المتزمتة ·

(ب) أهم المترجمين :

يأتى فى مقدمة المترجمين فى طليطلة رئيس الشمامسة فى هذه المدرسة وهو دومنيك جند يسالفى Dominique Gundissalvi وكان على رأس المجموعة اليهودية جون بن داوود وهو الذى يطلق عليه أيضا يوحنا الأسبانى Johannus Hispanus · ومن أشهر المترجمين أيضا جيرار دى كريمون Gérard de Crémone (+ ١١٨٧) الذى ترجم عددا هائلا من المؤلفات الأرسطية فضلا عن المؤلفات التى كان يظن أنها أرسطية · ترجم الكتب الثلاثة الأولى من الآثار العلوية ، كما ترجم السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون

---

(٢) Renan (E) : Averroès et l'everroisme-essai histoque. 4ème édition, Calman-Lévy, Paris 1882 p. 286—287.

والفساد ، وكتاب العلل وهو من الكتب المنسوبة خطأ كما نعلم لأرسطو، وبما أن دى كريمون قد توفى فى عام ١١٨٧ ، فقد استنتج عالم فلسفة العصور الوسطى الشهير الراهب موندونيه أن أعظم أعمال أرسطو كانت بين أيدى اللاتين قبل ذلك التاريخ · ونقصد بأعظم الأعمال أعماله الطبيعية بالذات مثل السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون والفساد (٣) · ونحب أن نشير قبل أن نمضى فى الحديث الى أنه قد ترجم العديد من الأعمال العربية ، ولكننا لا نتعرض لذلك لاقتصار اهتمامنا على مؤلفات أرسطو وشارحه ابن رشد ·

وهناك أيضا المترجم الشهير والفيلسوف ميشيل سكوت Michel Scot الذى يسمى أحيانا بميخائيل الايقوصى ، الذى لانعرف عنه شيئا تقريبا لا مكان مولده ، ولا عدد أعماله ولا متى قام بها ، ولا تاريخ موته · ويقول بعض المؤرخين أنه ولد فى انجلترا بينما يؤكد البعض الآخر أنه أسبانى · ولكن الشىء المؤكد أنه عاش فترة فى جامعة اكسفورد وفترة أخرى بجامعة باريس ، وانه اهتم خاصة بالعلوم الطبيعية ثم سافر الى أسبانيا حيث ازدهار العلوم العربية · ويبدو مؤكدا أيضا أنه تعلم اللغة العربية فى طليطلة نظرا لأنه شارك فى أعمال الترجمة فى هذه المدنية · وعندما عاد من طليطلة استقبل أحسن استقبال فى بلاط الامبراطور فردريك · وقد ترجم ميشيل سكوت بعضا من شرح ابن رشد للطبيعيات الصغرى · ويحدد لنا جوردان تلك الشروح بانها شرح الحس والمحسوس ، وشرح الذاكرة والتذكر ، وشرح النوم واليقظة · وربما يكون قد ترجم أيضا فيما يقول جوردان الميتافيزيقا والطبيعة لأرسطو ، وشروحهما الرشدية ، كما ترجم الكتاب الرابع من الآثار العلوية عن العربية (٤) · وقد ترجم ميشيل سكوت أيضا كتاب كان له شهرة عظيمة

---

(٣) Mandonnet : Sger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique, 2ème édition. Louvain 1911 — p. 14.

(٤) Jourdain (Amable) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur ses commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvette édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843 p. 124 à 129.

جدا فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى ، وان كان مجهولا فى الأوساط الفكرية العربية حتى الآن ، ونقصد به كتاب « جوهر الاجرام السماوية » De substantia orbis وهو لابن رشد !٠ والكتاب عبارة عن جملة مقالات كتبت فى أوقات مختلفة ثم جمعت، وهو منشور باللغتين اللاتينية والعبرية الا أن الأصل العربى غير موجود٠ ويطلق عليه أحيانا اسم « فى تركيب الأجسام السماوية » De Compositione corporis coelestis وتشير كل من قائمة مكتبة الاسكوريال الشهيرة ، وقائمة ابن أبى أصيبعة الى عدة أعمال بهذا الاسم ٠ ولقد نسبت لميشيل الذى يعد أول من أدخل ابن رشد لأوروبا عام ١٢٣٠ ، نظريات كلها هرطقة ونظرا للدور الذى لعبه فى بلاط الامبراطور باعتباره ممثلا للعقلية العربية فقد نسبت اليه الكثير من التهم (٥) ، اذ كان كل من يأخذ بالعلم العربى أو ينتمى له يعد كافرا فى ذلك الحين ٠

ومن المترجمين المشهورين فى بلاط فردريك هرمان الألمانى Hermand l'Allemand وقد أقام فى طليطلة فيما بين ١٢٤٠ ، ١٢٥٠ ٠ ويبدو أن هرمان لم يهتم الا بكتب أرسطو التى لا تمثل خطرا على العقيدة المسيحية ونقصد بها الخطابة ، والشعر ، والأخلاق ، والسياسة ٠ وبما أن مختصرات أو ملخصات هذه الكتب بالعربية كانت أكثر شيوعا من الترجمات العربية الكاملة ، فقد ركز جهوده على ترجمة هذه الملخصات حيث ترجم مختصر الفارابى للخطابة ، وتلخيص ابن رشد للشعر ، وملخصا للاخلاق هو الشرح الأوسط لابن رشد٠ وبالرغم من أن هرمان هذا ترجم هذه الكتب أثناء اقامته فى طليطلة فانه كان يترجمها من أجل الامبراطور فردريك (٦) ٠

وهناك قضية أساسية ترتبط بقضية الترجمة فى هذا العصر ونقصد بها قضية تحديد تاريخ بدء التأثير العربى بعامة ، والرشدى بخاصة ، على الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر الوسيط : هل سبقت الترجمة عن العربية (ونقصد هنا بالطبع ترجمة كتب أرسطو وكتب

---

(٥) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 66 et 205 à 210
(٦) Ibid. p. 211 à 214.

شراحه العرب) دائما الترجمات عن اليونانية مباشرة ؟ والاجابة على هذا السؤال هامة جدا كما قلنا لأن السبق الزمنى هنا يعنى الكثير. فالترجمة عن العربية تعنى أيضا بالاضافة الى نقل فكر ارسطو ، نقل فكر شراحه العرب وعلى رأسهم فيلسوف قرطبة الأشهر وابن سينا ، ان الإجابة عن هذا السؤال ستسمح لنا بتحديد دور أرسطو العربى (فى صورته أو تأويله الرشدى بالذات) فى اليقظة الفلسفية العظيمة التى حدثت فى القرن الثالث عشر فى أوربا المسيحية ·

ويذهب كوبلستون ، ضمن من يذهبون ، الى أنه من الخطأ أن نتصور أن الترجمات عن العربية قد سبقت دائما الترجمات عن اليونانية · فمثلا الكتاب الرابع من الآثار العلوية ترجمه هنرى أرستبوس Henri Aristippus عن اليونانية مباشرة قبل أن يترجمه جيرار دى كريمون عن العربية · ولقد ترجم جزء من الميتافيزيقا عن اليونانية (الكتب الأربعة الأولى منها) قبل أن تتم ترجمة هذا العمل عن العربية · وكانت هذه الترجمة تستخدم فى باريس حوالى عام ١٢١٠ وتعرف باسم الميتافيزيقا القديمة (ولا نعرف مترجمها) وذلك للتمييز بينها وبين الترجمة العربية التى قام بها جيرار دى كريمون أو ميشيل سكوت بعد ١٢٦٠ (٧) ·

ويقف العلامة جوردان موقفا موضوعيا من هذا الموضوع فيذكر الأسباب المختلفة التى أدت الى تأثير الفلسفة الأرسطية والفلسفة الاسلامية العربية على العالم الغربى · ومن هذه الأسباب أن استيلاء الأوروبيين على قسطنطينة فى عام ١٢٠٤ أى فى بداية القرن الثالث عشر أمدهم بالمخطوطات اليونانية التى ترجمت عنها فيما يبدو بعد ذلك كتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية · وبالاضافة الى هذا كانت الحروب الصليبية قد تسببت فى انتشار ظاهرة تعلم لغات الشرق بين المسيحيين ، ومنها اللغة العربية ، كما ساهمت فى نقل أعمال أرسطو المترجمة الى العربية الى أوروبا وهى التى ترجمت فيما بعد الى اللغة اللاتينية · كما أن

---

(٧) Copleston (F) : Histoire de la philosophie. La philosophie medièvale. Casterman 1964, p. 224.

ترجمات عديدة لكتب أرسطو عن العربية قد تمت فى أسبانيا (وهو ما سبق أن تحدثنا عنه) ومنها انتشرت سريعا فى كل أوروبا . وهو يعترف أن هناك من ينكر تأثير العرب على الفلسفة المدرسية ، ومن هؤلاء فيما يقول مؤرخو فلسفة العصور الوسطى الذين وضعوا كتبهم فى بداية القرن التاسع عشر والذين يتمسكون بأن أرسطو كان يقرأ فى الغرب ويشرح منذ زمن بعيد قبل أن تنتشر الترجمات الأولى التى تمت عن العربية . وسبب هذا الخطأ العلمى الذى وقعوا فيه ، فى رأيه ، هو أنهم لم يدركوا الحقيقة التى اتضحت لمن كتب عن تاريخ فلسفة العصور الوسطى فى نهاية القرن التاسع عشر وهو واحد منهم ، وهى أن الفضل يرجع للعرب فى تعريف الغرب بأعمال أرسطو الكاملة ، ولعل هذا هو سبب الطابع الخاص الذى اتخذته الفلسفة المدرسية فى أواخر القرن الثانى عشر وفى بداية القرن الثالث عشر (٨) . ويبدو لنا أن كوبلستون أستاذ تاريخ الفلسفة امريكى الذى سبق لنا ذكر رأيه تأثر بهذا الفريق من مؤرخى فلسفة العصور الوسطى الذين كتبوا فى أوائل القرن التاسع عشر .

يستثنى جوردان من تلك النتيجة العامة التى توصل اليها بعض مؤلفات أرسطو ، فيقول ان كتاب النفس قد ترجم أولا عن النص اليونانى ثم تبعته ترجمة ميخائيل سكوت عن العربية ، والدليل الذى يقدمه لنا على هذا هو أن جيوم دوفرنى Guillaume d'Auvergne استخدم الترجمة عن اليونانية دون الحديث عن الترجمة عن العربية ، ولو كانت هذه موجودة لاستخدمها أو لأشار اليها لما لها من أهمية من حيث ما بها من تأويلات عربية للنظريات الأرسطية فى النفس (٩) . وردنا على هذا أن هذا مجرد افتراض فقد يكون دوفرنى قرأها ولكنه لم يذكرها لأى سبب من الأسباب .

وبالرغم من الموضوعية التى يتصف بها جوردان فانه ذهب الى أن دور العرب كان مجرد تمهيد الطريق وتذكير الغرب بوجود كتابات كانت

---

(٨) Jourdain : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote p. 8 à 14.

(٩) Ibid p. 214.

بعض مبــادئها موجودة أصــلا عند آباء الـكنيسة (١٠) · وعلى العكس من هــذا يذهب دى وولف أستاذ الفلسفة فى جامعة لوفان فى أوائل القرن العشرين ، فيقول ان العرب كانوا هم أساسا الذين كشفوا النقاب للغربيين عن العلم والفلسفة القــديمين (أى اليونانيين) · ولــكن هــذا لا ينفى فى رأيه تشويه العرب للفكر الفلسفى والعلمى اليونانيين · فقد كانت أعمــال اليونان تترجم أولا الى السريانية فى أغلب الأحيان ثم الى العربيــة ، ثم يضيف اليهــا العرب تأويلاتهم أو مايستجدونه · فاذا أضفنا الى كل هــذا أن الترجمة الى اللاتينيــة كانت لا تتم فى معظم الأحيان عن العربية مباشرة، بل عن طريق ترجمــة وسيطة هى الترجمة الى العبرية لأدركنا السبب وراء تفضيل مدرسى القرن الثــالث عشر للترجمــات التى تتم عن اليونانيــة مبــاشرة (١١) ·

لعله يكون قــد اتضح من العرض التــاريخى الذى قدمناه عن حركة الترجمــة لأعمــال أرسطو أن الترجمة عن العربيــة سبقت عموما الترجمة عن اليونانيــة ولا ندرى كيف تجاهل البعض هذه الحقــائق التاريخية ليثبت أفــكارا مسبقة · ولعل الراهب البحــاثه تيرى أســتاذ الفلسفة فى المعهــد الـكاثوليكى ببــاريس ، فى كتابه الصــغير القيم « حــديث عن الفلسفــة الاســلامية والثقافة الفرنسية » ، والذى لا نبــالغ اذا قلنــا انه هو الذى أوحى لنــا بضرورة وأهميــة دراسة الرشــدية اللاتينيــة ، هو خير من عبر عن الصــورة التى انتقل بهــا أرسطو الى الغرب المسيحى عندما قال: « دخل أرسطو العــالم الغربى ، وأقصــد بذلك فرنسا بالذات ، بأقــدام لاتينيــة اذ كان منطقــه قد ترجم منذ عدة قرون الى اللاتينيــة ، وبرأس (وأقصد بذلك مؤلفاته الطبيعيــة والسيكولوجية والميتافيزيقية) مغطــاة بعطاء عربى ، اذ اتصــل الفــلاسفة الغربيون بالفلسفة اليونانيــة عن طريق ترجمــات الــكتب العربية أساسا) · ويضيف أنه يستخدم تعبير «أساسا» لعلمه بوجود بعض الترجمات عن اليونانية فى هذه الفترة المبكرة (١٢) ·

---

(١٠) Ibid p. 215

(١١) De Wulf : Histoire de la philosophie medièvale. Tome I p. 68.

(١٢) Théory (R.P.G.) : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française. Oran 1945 p. 67—68.

ترجم أرسطو اذن فى الربع الأخير من القرن الثانى عشر ، وفى الثلث الأول من القرن الثالث عشر عن الترجمات العربية • وعلينا الآن أن نبحث عن تأثير أرسطو ومعه شارحه ابن رشد (وهو ما يعنينا من دون الشراح العرب الآخرين) فى بداية دخولهما أوروبا فى المفكرين المسيحيين • هل استقبلت أوروبا المسيحية أرسطو الوثنى ومعه شارحه المسلم (الوثنى أيضا فى نظرها !) بالترحاب أم بالعكس قاومت هذا الفكر الذى ابتعدت عنه منذ قرون طويلة لتهتم باللاهوت فقط ؟

يمكن الاجابة على هذا السؤال بأنهبعد ترجمة جميع أعمال أرسطو الى اللاتينية بحيث أمكن الاطلاع عليها بسهولة ضاق رجال الأكليروس « بالفيلسوف » لأن اسمه كان ما يزال موصوما بالالحاد ، ولأن مذهبه فى نظرهم لم يكن يساير تعاليم الكتاب ولذلك جدوا فى مقاومة آرائه الطبيعية والميتافيزيقية اذ لم يكن ثمة مسيحى مؤمن يرضى عن رأيه فى الله وفى صفاته أو يرضى عن موقفه من العالم وخلود النفس (١٣) •

كانت الكنيسة فى العصور الوسطى وهى تقدم فى لاهوتها تفسيرا للكون تعطى معنى للحياة الانسانية ولتاريخها ، أى لأصلها ولتطورها بل ولمستقبلها ، أى أنها كانت تطفىء الظمأ الطبيعى عند الانسان نحو معرفة ما يمس مشاكل أصله ومصيره ، ولكنها كانت فى نفس الوقت تقمع فيه نزعة البحث الفلسفى • وكان اللاهوت مايزال فى القرن الثانى عشر على العرش المعرفى عندما جاء أرسطو ليقدم تصورات جديدة مختلفة تماما فى المسائل الطبيعية والميتافيزيقية وكان لابد من حدوث الصدام بينه وبين اللاهوت •

وقبل أن نتتبع حركة انتشار الأرسطية والرشدية فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى ، نحب أن نتوقف قليلا عند طبيعة الفكر المسيحى قبل تلك الحركة • كان هذا الفكر عموما عبارة عن مجموعة من المعتقدات

---

(١٣) د• توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ـ لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ السلسلة الفلسفية والاجتماعية ـ مكتبة الآداب مصر ، ١٩٣٧ •

التي صاغها علماء اللاهوت لتصبح عظيمة الأثر على العقول من جهة ولتعوق تطور الفكر الغربي من جهة أخرى · ومن المعروف أن استقرار المسيحية وخاصة الكاثوليكية ، أى استمرار تأثير لاهوتها أدى الى شل الحركة الفلسفية بل والى خنق كل حرية فكرية ، فالعقيدة الدينية تغنى العقل عن كل مباشرة ذاتية وتحول دون تكوينه لفلسفة مستقلة · ونتيجة لذلك فان اللاهوت النظرى أو التأملى لم ينتج أى مذهب حقيقى قبل القرن الثالث عشر اذا لم يوجد حتى هذا التاريخ مذهب يصيغ العقيدة المسيحية فى شكل فلسفى ، وأى تأمل لاهوتى قبل هذا التاريخ كان تلفيقيا فى أساسه ، فهو يوفق بين القديس أغسطين أساسا وبين منطق أرسطو وبين ديونيسوس (وهو مؤلف مجهول الشخصية له نظرية فى اللاهوت الصوفى المتأثر بالأفلاطونية الجديدة) Pseudo Denys .

(ح) دخول أرسطو وابن رشد أوروبا المسيحية (باريس) :

متى حدث الصدام الأول بين أرسطو (ونقصد به بالطبع الجانب الطبيعى والميتافيزيقى منه لأن منطقه كان معروفا لدى أوروبا منذ القرن السادس كما سبق أن قلنا) وبين المسيحية ؟ وأين حدث ذلك ؟ حدث ذلك فى جامعة باريس عام ١٢١٠ فى شكل قرار تحريم · ونحب أن نتوقف قليلا عند جامعة باريس وأهميتها · أنشئت هذه الجامعة عام ١٢٠٠ عندما أصدر الامبراطور فيليب أوغسطس قرارا بضم كل المدارس الموجودة حينئذ فى جامعة واحدة ، وتقسيمها الى أربع كليات هى كلية الآداب ، واللاهوت ، والحقوق والطب · وغنى عن القول أن الكليتين اللتين تعنيانا هنا هما كلية الآداب وكلية اللاهوت · وتكونت أيضا فى فترات متقاربة فى بداية القرن الثالث عشر جامعة بولونيا وجامعة أكسفورد ، وجامعة نابلى ، الا أن أهم هذه الجامعات كانت بلا جدال جامعة باريس ، فهى منارة الفكر فى أوروبا المسيحية كلها ، فيها تنشأ التيارات الفكرية وتنتشر فى بقية أنحاء أوروبا ، وفيها درس ودرس أعظم فلاسفة ولاهوتى القرن الثالث عشر · ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر اسكندر دى هالس Alexandre de Halés والقديس بونافنتورا St. Bonaventure ، والقديس البرت الأكبر ، والقديس توماس الأكوينى ، وروجر بيكون وجيل دى روم Giles de Rome وسيجر دى

برابانت وريموند ليل Raymond Lulle • ولذلك فاننـــا عنـدما نتحــدث عن دخول أرسطو فى جامعة باريس لأول مرة والصدام الذى حدث فيهــا بين الفكر القــديم والفكر الأرسطى ، فكأننا نتحدث عن بداية دخول أرسطو العــالم المسيحى كله • وخلاصــة القول أن أرسطو دخل باريس أولا ومنها انتشر فى بقيـــة المــراكز العلميــة المنتشرة فى أنحــاء أوروبا المسيحية •

ونحب أن نؤكد أنه فى عام ١٢٠٠ ، أى عند تأسيس جامعة باريس ، كانت معظم كتب أرسطو بين يدى القراء اللاتين • فــكما اتضح من عرضنا التــاريخى لحركة الترجمــة فان السماع الطبيعى ، والــكون والفساد ، والــكتب الثـــلاثة الأولى من الآثار العلوية ، والنفس ، والطبيعيـــات الصغرى ، والــكتب الأربعــة الأولى من الميتافيزيقا والأخلاق النيقوماخية قــد ترجمت جميعهــا قبل هذا التــاريخ • ونضيف أنه كان بين أيدى اللاتين أيضــا ترجمــة كتب بويسيوس المنطقيــة التى تشرح أورجانون أرسطو ، وكذلك شروح ابن سينا للمنطق الأرسطى ، وكتاب العلل وهو كتاب يلخص بعض قضــايا بروقلس ــ وان نسب لفترة طويلة خطأ لأرسطو ــ وقد ترجمه عن العربيـــة جيرار دى كريمون (وقــد توفى دى كريمــون عام ١١٨٧ وبالتالى لابد أنه ترجم هذا الــكتاب قبل هذا التاريخ) •

وجاء رد فعل الــكنيسة المسيطرة على الحيــاة الفكرية فى ذلك الحين ضــد أرسطو فى شكل قرار تحريم وضعته مجموعة من رجال الدين على رأسها بيير دى كوربى Pierre de Corbeil أثنــاء انعقاد مجمع باريس عام ١٢١٠ • ويرجع موقف الــكنيسة هــذا من أرسطو ، وهو على عكس موقفهــا من أفلاطون الذى كان قد جاء أوروبا محاطا بآباء الكنيسة، الى أنه جاءها بواسطة المسلمين الذين تحــاربهم المسيحية • ورأت الــكنيسة أن عليهــا أن تتــدخل بعــد أن جرؤ بعض المفكرين على محاولة تــكييف الطبيعــة والميتافيزيقا الأرسطية مع اللاهوت (١٤) • وأدان هــذا التحريم

---

(١٤) Théory : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française p. 74.

أمورى دى بين Amaury de Béne وداوود دى دنيان David de Dinant وتلاميذهمـا ، كما حرم « كتب أرسطو فى الفلسفة الطبيعية وشروحها التى كانت تدرس فى المحاضرات العـامة أو الخاصة فى باريس »، وواضح من صـيغة التحريم أنه يقصـد الـكتب الأرسطية الطبيعية فقط ، وأنه لا يشـير الى ميتافيزيقـا أرسـطو ، وان كانت كثير من القضـايا الميتـافيزيقا قـد عالجهـا أرسطو كما نعرف فى كتبه الطبيعيـة · كما أن التحريم يشير الى شروح الـكتب الطبيعيـة ، ولذا فالسؤال الذى يفـرض نفسه هنـا هو : شروح من هى المقصودة ؟ يذهب بعض الباحثين مثل هوريو وجوردان الى أن شروح ابن رشد هى المقصـودة (١٥) ، بينما يذهب البعض الآخر وعلى رأسهم رينـان الى استحالة ذلك لأن أول عمل من أعمال ابن رشد ترجم الى اللاتينيـة فى عام ١٢١٧ على يدى ميشيل سكوت أى بعد هذا التحرير بحوالى سبع سنوات (١٦) ·

ومما هو جدير بالذكر أن هـذا التحريم كان ينطبق على جامعة باريس فحسب ، اذ استمر تدريس أورسطو وشروحه فى تولوز مثلا (١٧) · وفى ختـام حديثنـا عن هـذا التحريم نقول أنه لابد أن الفلسفة قـد شـهدت أحيـاء فى بداية القرن الثالث عشر والا ما جاء هذا التحريم محاولا القضاء عليها فى مهدها ·

لقـد كان لبـاريس دور هام فى التعبير والدفاع عن المسيحية ولهذا كان البـابا يحرص دائما على المحافظة على سـلامة العقيدة فيهـا فى مأمن من كل الشوائب ، وهو ما دفعـه الى اصـدار أول تحريم فيها دون غيرها من الدوائر الفكرية فى أنحاء أوروبا المسيحية · هل تراجع أساتذة كليـة الآداب بجـامعة باريس الـذين كانت استهوتهم الفلسفـة حتى انهم اندفعوا فى دراسـتها وفى تـدريسها ممـا دفع الـكنيسة الى التـدخل رسـميا لحمـاية العقيـدة المسيحيـة ، بأن أصـــدرت قـرار تحـريم ١٢١٠ ؟

---

(١٥) Hauréau : Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872, p. 409 et 410.
Jourdain : Recherces critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, p. 193 — 194.

(١٦) Renan : Op. Cit. p. 220 — 221.

(١٧) Théry : Op. Cit. 74 — 75.

هل تراجعوا أمام سلطة الكنيسة ورجالها حراس الدين واللاهوت الذين كان فى استطاعتهم الحكم بالاعدام على كل من يتجهم على الدين ؟ والاجابة هنا بالنفى !! ويبدو أن التاريخ يقول لنا هنا أن العقل اذا انطلق فى درب جديد فمن الصعب اعادته الى الدروب القديمة التى يكون قد سئمها ، مهما كان الثمن · ولقد اضطرت الكنيسة الى اصدار تحريم آخر عام ١٢١٥ كان أكثر عنفا عن سابقه ، ولقد صاغه روبير دىكورسون Robert de Courçon الذى كان أستاذا للاهوت فى جامعة باريس فيما بين ١٢٠٤ و ١٢١٠ والذى كان صديقا للبابا اينوسنت الثالث Innocent III ، وقد أصبح كردينالا فى ١٢١٢ · ففى ١٢١٥ كلفه البابا باعادة تنظيم الدراسات فى باريس باعتباره مندوب البابا ، فأصدر قانون تنظيم الجامعات الذى اشتمل على هذا التحريم الجديد الذى يحرم « تدريس كتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية والخلاصات التى تتناولها وكذلك مذهب داوود دى دينان وأمورى والهرطقى Maurcii Hyspani (وموريس هذا أو العربى الأسبانى سنعرض له فيما بعد) (١٨) ·

كان مورى دى بين - الذى يشير اليه هذا التحريم كما أشار اليه من قبل تحريم ١٢١٠ - أستاذا بجامعة باريس فى كلية الآداب ، وما يزال من الصعب علينا تحديد ماهية نظرياته وتحديد مصادرها ، كما لازلنا حتى الآن لا نستطيع تحديد على وجه الدقة سبب اتهامه بالخروج على الدين ، هل كان ذلك نتيجة لاعتماده على كتب أرسطو الطبيعية أم كان نتيجة لاعتماده على الشروح العربية لهذه الكتب · أما داوود دى دينان فقد أثبت الأب تيرى فى كتابه عنه (١٩) ، اعتماده وتأثره بطبيعة أرسطو وميتافيزيقاه ، وهو ما يتضح من مقتطفات كتابه "De Tonis" التى ذكرها البرت الأكبر · وكان البرت يأخذ عليه أنه شوه فلسفة أسطو بتصوراته البدائية عن وحدة الوجود ·

---

(١٨) Ibid p. 75

(١٩) Théry (R.P.G.) : Auteur du Décret de 1210 : 1 — David de Dinan, étude sur son panthéisme matérialiste. Revue des sciences philosophiques et théologiques. Saulchoir, Kain, Belgique 1925.

ويذهب البعض الى أن كليـــة اللاهوت بجامعـــة باريس كانت وراء تحريمات ١٢١٠ و١٢١٥ ، وأننـــا يجب ألا نرى فى تلك التحــريمات الا اجراءات دفاع ضـــد التسللات الوثنيـــة لأرسطو ، وحمـــاية للعلم الالهى ، ويؤكدون أن هـــذين التحريمين همـــا الأضواء الوحيدة على تاريخ الأرسطية فى باريس فيما بين ١٢٠٠ و ١٢٣٠ (٢٠) ٠

أدركت المـــدرسة المسيحية وهى تواجـــه يقظة الأرسطية الجديدة أنها اذا تركتها تنتصر أى اذا قبلتها لـــكان عليهـــا اما أن تعلن أن كل تعـــاليم الـــكنيسة الـــكاثوليكية خاطئـــة ، واما أن تقبل امكانيـــة وجـــود حقيقتين متعارضتين وسليمتين فى نفس الوقت ، تقول بأحدهما الـــكنيسة وتبرهن الفلسفة على صـــحة الأخرى ٠ كان على الـــكنيسة أن تضحى اما بالعقيدة واما بالعقـــل السليم ٠ واتخـــذت الـــكنيسة بسرعـــة قـــرارها فضحت بكل الفلسفة الوثنيـــة ! (٢١) ٠

ان الـــكنيسة التى كانت تقبل بل تفرض تدريس منطق أرسطو ولأنه يستطيع أن يقدم خـــدمات جليلة للاهوت ، رفضت أرسطو العـــربى عـــام ١٢١٥ بنفس الصرامة التى صـــاحبت رفضها له عام ١٢١٠ ٠ ونص التحريم الجـــديد واضـــح وهـــدفه أوضح ، ومدلوله بالنسبة لتـــاريخ الأرسطية العربيـــة ذو أهميـــة رئيسية : ان الـــكنيسة مصممة على سد الطريق أمام أرسطو العربى ، أى أرسطو وشراحه العرب ٠ ونقول قبل أن ننتقل لأهم ما جاء فى هـــذا القرار ، وهو تحريمه لمـــذهب موريس الأســـبانى أو العربى الأســـبانى ، ان هـــذا القرار كان مثل سابقه محليا أيضا ، فهو يستهدف جامعـــة باريس دون غيرها من المراكز الدراســـية ٠ ولذا نرى منشور دعاية يصـــدر عن جامعـــة تولوز فى ١٢٢٩ بهـــدف جذب الطلبـــة اليهـــا ، يؤكد أن الأساتذة فيها يدرسون كتب أرسطو المحرمة فى جامعة باريس ! (٢٢) ٠

---

(٢٠) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 66-67 et 72.

(٢١) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 580.

(٢٢) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 68.

أثار اسم Mauricii Hyspani أو Mauritus Hyspanus الذى جاء فى تحريم ١٢١٥ شغف الكثيرين للبحث عن حقيقة صاحبه وقد كتب فى هذا العديدون ، وانقسموا فريقين ، فريق يرى أنه ابن رشد ، بينما يستبعد الفريق الثانى هذا تماما · والجميع يعتمدون فى تحديدهم لصاحب هذا الاسم على فكرتهم عن تاريخ دخول ابن رشد العالم المسيحى : فمن يقول أنه ابن رشد هو من يعتقد أن العالم المسيحى عرف هذا الفيلسوف فى هذا التاريخ ، أما من يرفض هذا الرأى فهو من يظن أن ابن رشد لم يكن قد عرف بعد فى هذا التاريخ فى أوروبا المسيحية ·

يقول كارادى فو فى محاولته تحديد من هو موريس الأسبانى انه اما ابن سينا أو ابن رشد ، فالتحريمات البارisية ، كانت تتناول أيضا الفلسفة العربية وهذان الفيلسوفان أهم أعلامها · وهو يرجح أن يكون المقصود هنا هو ابن رشد وليس ابن سينا ، رافضا الرأى الذى يرى أن كلمة mauritus هى تحريف لكلمة Maurus وبالتالى أن يكون المقصود بـ mauritus hyspanus هو العربى الأصفهانى أى ابن سينا كما يذهب البعض · فليس هناك ما يدعو ـ فيما يؤكد ـ لتسمية ابن سينا بالأصفهانى لأنه لم يكن فى اصفهان الا سنوات قليلة لم ينتج فيها الكثير، والمفروض أن المفكر ينتسب للبلد الذى ولد فيه أو أقام فيه مدة طويلة · لا مناص اذن من اعتبار أن Hyspanus هى الأسبانى · ويكاد يتفق الجميع على هذا الحل · أما كلمة Mauritus أو Mauricii فيرى دى فو أن اعتبارها تحريفا لكلمة Mauritus أى العربى يعد خطأ لأن العرب فى أسبانيا فى القرن الثالث عشر كان يطلق عليهم أسماء أخرى · ويرفض دى فو ماذهب اليه رينان من أن كلمة Mauricii أو Mauritus هى تحريف لكلمة Averrois أى ابن رشد باللغة اللاتينية · ويؤكد أن هذه الكلمة ماهى الا تحريف لكلمة محمد وهو اسم ابن رشد · وبذا يكون المقصود بمن ذكر فى التحريم هو محمد الأسبانى أى ابن رشد (٢٣) ·

---

(٢٣) DE vaux (Carra) : Mauritus Hispanus, le mohamétan d'Espagne, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques 21ème année. Paris, 1932 p. 238 — 239.

ويذهب موندونيه الى أن العربى الأسبانى هذا هو ابن رشد بالذات بينما يرى فيه جوردان دومنيك جاند يسالفى أو ابن جبيرول أو ابن سينا . أما آسين بالاثيوس فيفضل أن يكون مسلما أسبانيا مجهولا ، ويمتنع بوييج وهو الذى تولى نشر وتحقيق الكثير من أعمال ابن رشد عن ابداء الرأى قائلا انه ليس لدينا أية وثيقة تسمح لنا بأن نقول أن ابن رشد كان يسمى فى بداية القرن الثالث عشر أو فى أى وقت آخر باسم « العربى الأسبانى » .

وهناك من يطرح المسألة بطريقة مختلفة تماما فيرفض اعتبار أن ابن رشد هو المقصود بتحريم عام ١٢١٥ ، اعتمادا على أن تأثر الفكر المسيحى بابن رشد جاء الى ما بعد ذلك بعدة سنوات ، وعلى رأس هؤلاء فان ستينبرجن الذى خصص كتابا عن أرسطو فى الغرب ، فيقول أن الشروح التى كان يقصدها التحريم هى شروح ابن سينا وربما شروح الفارابى ولكنها ليست شروح ابن رشد . ويضيف أنه حتى لو كان المقصود بمن جاء ذكره فى التحريم هو ابن رشد ، فان نفس صيغة القرار لا تعنى بالضرورة وجود كتب ابن رشد باللغة اللاتينية فى هذه الفترة (٢٤) .

ونحن نرى فى الحقيقة فى هذا الرأى كثيرا من التعنت ، كما أن الأدلة التى يقدمها لنا بعد ذلك على صحة رأيه لا تقطع بالمرة بصواب هذا الرأى ، انما هى تدل على محاولة تأويل النصوص بما يتفق ورأى مسبق . فلو فرضنا معه أن كتب ابن رشد لم تعرف فى العالم المسيحى الا بعد سنة ١٢٣٠ فهل يقلل هذا من أهمية هذا التأثير ؟ ان كل تاريخ الرشدية اللاتينية الطويل وعنف الحركة المضادة لها كافيان لبيان هذا الأثر . ودليل فان ستينبرجن على أن ابن رشد ليس هو المقصود فى تحريمنا هو أن ذكر ابن رشد ورد للمرة الأولى فى كتابى « فى العالم » و « فى النفس » لجيوم دوفرنى وهما مؤلفان فيما بين ١٢٣٠ ، ١٢٣٦ ، وأن لهجة حديث دوفرنى عنه تدل على أنه يعرفه بالكاد فهو لا يرتاب بالمرة فى أن فلسفة الفيلسوف العربى تحمل فى طياتها أى خطر للفكر المسيحى ، كما أن ألبرت فى خلاصته عن « الخلق » التى ألفها حوالى ١٢٤٠ يذكره حوالى

---

(٢٤) Van Steenberghen ; Aristote en occident p. 69—87

ثمانين مرة وهو يشير لشروحه على الميتافيزيقا ، والنفس ، والسماء والعالم ، ولكتابه « فى جواهر الاجرام السماوية » ، وان كان لايشير لشروحه على السماع الطبيعى وعلى الكون وعلى الآثار العلوية · وثمة دليل ثالث يقدمه فان ستينبرجن على أن ابن رشد لم يعرف قبل ١٢٣٠ وان كان تأثيره جاء بعد ذلك التاريخ بحوالى عشرين عاما ، وهو أن ميشيل سكوت قد قام بترجمة كتب أرسطو وشروح ابن رشد عليها فى بلاط فردريك الثانى ملك صقلية فيما بين ١٢٢٨ ، ١٢٣٥ ، وأن هذا الملك قد أرسل بعد ١٢٣٠ بقليل ترجمات جديدة لجامعات ايطاليا ، وأن ترجمات ابن رشد قد دخلت باريس فى نفس الوقت تقريبا ·

ولا ينكر فان ستينبرجن ان ميشيل سكوت قد ترجم شروح ابن رشد فيما بين ١٢٢٠ و ١٢٢٨ فى طليطلة ، ولكنه يعتبر أن أول محاولة هامة لترجمة أعمال ابن رشد ، كانت غالبا فى بلاط فردريك الثانى حوالى ١٢٣٠ وقد اشترك فيها أيضا ميشيل سكوت · والحقيقة التى يتمسك بها هذا المؤرخ اعتمادا على كل هذا أن ابن رشد لم يعرف فى باريس قبل ١٢٣٠ · ويسوق لنا المزيد من الأدلة على ذلك فيقول ان روجر بيكون وهو شاهد عصر يؤكد دائما أن ابن رشد دخل فى حدود ١٢٣٠ العالم المسيحى ، كما أن هناك مخطوطة هامة فى المكتبة القومية بباريس بتاريخ ١٢٤٣ تحتوى على كل أعمال ابن رشد التى عرفت فى القرن الثالث عشر ، وهذا دليل بالغ الأهمية على أن دخول ابن رشد أوروبا المسيحية عن طريق باريس كان حوالى ١٢٤٠ (٢٥) ·

أما رينان فهو يجعل دخول ابن رشد أوروبا المسيحية قبل ذلك بكثير فيقول ان التاريخ الذى يذكره روجر بيكون هو تاريخ معرفته هو بأعمال ابن رشد وان كان هذا لا يعنى أنه تاريخ دخول ابن رشد باريس على الاطلاق ، والدليل على ذلك أن جيوم دوفرنى واسكندر دى هالس قد عرفا أعمال الشارح قبل هذا التاريخ · ومن جهة أخرى فان ترجمات ميشيل سكوت لا تحمل تاريخا ، والتاريخ الوحيد جاء على ترجمته لاحدى

---

(٢٥) Ibid p. 88 — 90.

مؤلفات البتروجى وهو ١٢١٧ ولابد أن ترجمات ابن رشد قد تمت فى هذا التاريخ لأن ميشيل سكوت يبدو أنه لم يظل فى طليطلة الا سنوات قليلة (٢٦) .

أما اذا انتقلنا الى رأى الدكتور محمود قاسم الذى كتب كثيرا وباعجاب شديد عن ابن رشد لرأيناه يختلف اختلافا شديدا مع رينان لأنه يرجىء معرفة العالم المسيحى بأعمال ابن رشد الى مابعد منتصف القرن الثالث عشر ! . ويقول د. قاسم فى نقده لفكرة رينان ، ان الفكرة الأساسية عند هذا الباحث كانت أن فلسفة ابن رشد لا تختلف فى شىء عن فلسفة غيره من فلاسفة العرب ، ولذا ذهب الى أن الفلسفة الرشدية كانت معروفة حق المعرفة فى أوروبا منذ بداية القرن الثالث عشر مع أن كتبه لم تكن قد ترجمت بعد . ويذهب د. قاسم الى أن المذهب الرشدى لم يعرف فى أوروبا المسيحية الا بعد خمسين عاما من التاريخ الذى حدده رينان ، أى بعد منتصف القرن الثالث عشر ! . (٢٧) ونرى أن الدكتور قاسم اختار هذا الاحتمال واعتبره هو الحقيقة اليقينية ليحل عدة مشاكل فلسفية تاريخية ، وهى كما ذكرها :

أولا : لماذا لم يعرف جيوم دوفرنى المتوفى عام ١٢٣٠ ابن رشد ؟

ثانيا : كيف عجز الاسكندر دى هالس عن معرفة ذلك الشارح الذى تكلم عن العقل المادى ، فقال انه الاسكندر الأفروديسى بينما هو فى الحقيقة ابن رشد ؟

ثالثا : كيف استطاع الأكوينى وحده أن يستخدم منهج ابن رشد فى شروحه لأرسطو ؟

رابعا : لماذا بدت نظرية التوفيق بين الدين والعقل نظرية شديدة الابتكار فى نظر معارضى الأكوينى وفى نظر تلاميذه أيضا ؟

---

(٢٦) Renan p. 208.

(٢٧) د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى ، مكتبة الأنجلو ، ص ٤٤ .

خامسا : وأخيرا لماذا اشتدت محاربة اللاتين الرشديين فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر ؟

ولقد اعتمد د٠ قاسم على العالم آسين بالاسيوس الذى اهتدى كما يقول الى الطريق الذى سلكته فلسفة ابن رشد العربية حتى وصلت الى الأكوينى ٠ وفى رأى د٠ قاسم أننا لو أرجأنا تاريخ دخول الرشدية للعالم المسيحى الى ما بعد منتصف القرن الثالث عشر لاستطعنا العثور على تفسير منطقى لنشأة المذهب الذى أساء مؤرخو الفلسفة تسميته عندما أطلقوا عليه اسم « المذهب الرشدى اللاتينى » وكان ينبغى أن يسموه بالمذهب العربى اللاتينى ٠ وفى رأيه أن المذهب الرشدى الحقيقى لم يتطرق الى العالم الغربى الا من خلال مذهب البرت الأكبر ٠ ويرى المؤلف فى النهاية أن الفلسفة الرشدية الحقيقية ما كان من المستطاع معرفتها فى العالم الغربى قبل النصف الثانى من القرن الثالث عشر ! (٢٨) ٠

وفى رأينا أن الدكتور قاسم يحاول اثبات بطريقة غير مباشرة أن كل التهم التى وجهت للفلسفة الرشدية عند دخولها باريس ، كان يجب فى الحقيقة أن تلصق بالفلسفة العربية ذات النزعة الأفلاطونية والمتمثلة فى الفارابى والكندى وابن سينا ، لا بابن رشد ٠ ان ارجاء دخول ابن رشد فى رأينا ، فى العالم المسيحى الى ما بعد منتصف القرن الثاث عشر فيه اجحاف فظيع للحقيقة فلقد سبق لى أن ذكرت أن جيوم دوفرنى ذكر ابن رشد فى أوائل القرن الثالث عشر ، كما قلنا أن ألبرت الأكبر ذكره عام ١٢٤٠ فى كتابه « فى المخلوقات » حوالى ٨٠ مرة ٠ ومن جهة أخرى كان على د٠ قاسم ألا ينزعج كل هذا الانزعاج بسبب التهم التى ألصقت بابن رشد ، فمن الطبيعى أن يكون هذا الفيلسوف العقلانى العظيم الذى كرس حياته فى توضيح فكر المعلم الأول قد أتى بالكثير من النظريات التى تصطدم مع العقيدة المسيحية ، بل ومع أى عقيدة منزلة ، ولاهوتها ، مما يدفع الكثيرون لمهاجمته ٠ ثم ألم يهاجمه ألبرت الأكبر وتوماس الأكوينى نفسهما وقد عرفاه حق المعرفة ، وقد اعتبرهما د٠ قاسم تلاميذا له؟

---

(٢٨) د٠ قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى ، ص ٤٤ ، ٤٥ وص ٥١ ٠

ونعتقد أن محاولة تبرئة فيلسوف من تهمة الالحاد من جانب أستاذ للفلسفة ما كان ينبغى ان تاخذ كل هذه الأهمية ، خاصة أن المتهم هو ابن رشد الذى يمكن أن يبرىء نفسه دائما قائلا كما سنرى عند دراسة التوفيق بين الفلسفة والدين عنده « اننى أوضح أرسطو ولا أعبر عن آرائى ! » ٠

ويتساءل د٠ قاسم لماذا لا يكون المقصود بتحريم عام ١٢١٥ هو ابن طفيل مثلا ؟٠ ولا أدرى لماذا لا يكون هو ابن رشد خاصة أن الاتجاه بعد ذلك فى التحريمات كان ضد ابن رشد بالذات وليس ضد أى فيلسوف آخر ؟ لماذا نبحث عن أبعد الاحتمالات بينما أقر بها أمامنا ؟

وبعد هذا العرض نعتقد أنه فى استطاعتنا القول أن Mauritus Hyspanus المشار اليه فى تحريم ١٢١٥ والذى حرمت شروحه هو ابن رشد ٠ وبالرغم من أن جزءا يسيرا من كتبه هو الذى ترجم ، فقد عرفه بعض المهتمين بالفلسفة ودارسيها وربما يكونوا قد عرفوا بقية مؤلفاته قبل أن تترجم كأن يكون بعض العارفين للعربية لخصوها لهم ، أو ربما وجدت ترجمات متسرعة غير دقيقة لكتبه ثم اختفت عندما وجدت الترجمات الدقيقة ٠

ولقد تكون ، بالرغم من تحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ ، تيار فكرى جديد فى كلية اللاهوت نفسها ، الى جانب استمرار الاتجاه المحافظ القديم المرتبط بشدة بالاعتماد على النصوص وعلى آباء الكنيسة ٠ ولابد أن هذا الاتجاه يرجع الى ضرورة انتظام طلاب كلية اللاهوت بعض الوقت فى كلية الآداب بمقتضى نظام دراسة كلية اللاهوت ، وهناك كانوا يتأثرون بالمنهج التأملى العقلانى الذى يزداد قوة ٠ وتصادف أن تكونت - فى الوقت الذى كان يغزو فيه أرسطو جامعة باريس ومعه الفلسفات الوثنية الأخرى - طائفة الدومنيكان فى ٢٢ ديسمبر عام ١٢١٦ ، كما جاء الفرنسيسكان جامعة باريس لأول مرة فى عام ١٢١٩ واجتذبت الفرقتان العديد من الأعضاء سواء كانوا تلاميذا أم أساتذة (٢٩) ،

---

(٢٩) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 75 à 77.

وتمثيل هاتين الطـائفتين فى جامعـة باريس كان فى رأينـا ، مما جعل الصدام بين المسيحية من جهة والأرسطية والرشـدية من جهة أخرى أعنف ·

(د) المرحلة الثانية فى تاريخ الارسطية فى القرن الثالث عشر :

وتقع تلك المرحلة فيما بين ١٢١٨ و ١٢٥٠ · وفى تلك المرحلة واصلت كلية الآداب بجامعة باريس تدريس أرسطو وشروحه رغم تحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ ، بل أن كلية اللاهوت نفسها أصابتها العـدوة · فها هو البـابا جريجوار التاسع يوجـه رسالة الى أسـاتذة هـذه الـكلية يحذرهم فيها من الفلسفة ، وسوء استخدامها ويذكرهم بقيمة العلم المقدس ، أى اللاهوت، وهو الذى يستمد مبـادئه من العقيـدة ، تلك المبـادىء التى تعلو على مستوى الفهم الانسانى · ان الفلسفة هى خادمة اللاهوت الذى يعلو على كل العلوم الأخرى · فـلا يجب اذن قلب الأدوار ووضع العلم المسيطر تحت سـيادة الفلسفة وهى مجرد خادمة له ancilla كما كانوا يقولون حينئـذ · وبالرغم من أن مضمون هذه الرسالة عائم كما يقول لنـــا فان ستينبرجن الا أنه يلقى ضـوءا قويا على التطور الذى حدث فى هذه الكلية منذ ١٢١٥ · ولقـد قام الأب جرابمان Grabmann ، عالم الفلسفـة المسيحية الـكبير ، الذى بذل الـكثير من الجهود لنشر مخطوطات العصور الوسطى الفلسفية ، بتوضيح ذلك بالاعتماد على الـكتابات التى وضعت فى هـذه الفترة فى الـكلية ، فـذهب الى أنه لابد وأن يكون هـذا التيار الفلسفى الجـديد جاء نتيجـة ضرورة انتظـام طلاب اللاهوت فى كليـة الآداب قبل دراسـة اللاهوت · ومن الواضح أن هـذا الاتجـاه كان يعطى مكانة عظيمة للمنهج التأملى · ويبـدو أن هؤلاء المجددين كانوا يستخدمون مصطلحات ومفـاهيم فلسفية فى تأويل « الأسرار » دون مراعاة لطبيعـة معرفة العقيـدة أو طبيعـة العلم اللاهوتى · ان الصراع هنـا بين الروح المسيحية والاتجـاه الفلسفى الطبيعى الوثنى · وتتزايد قوة هذا الاتجاه حتى يضطر البـابا اليقظ الى توجيه خطـاب فى ١٣ أبريل ١٢٣١ الى أسـاتذة وطـلاب جامعـة باريس لاعادة السلام بهـدوء الى هذه الجامعة بعـد أن اجتـاحتها الاضطرابات · والجديد فى هذه الرسالة هو أن البابا رأى استمرار تحـريم كتب أرسـطو لحين فحص الطبيعيـة منهـا ولحين « تنقيتهـا » من كل ما يثير مجرد الشكوك · ويوصى البـابا اللاهوتيين ،

بالابتعـاد عن المنـاهج الضارة بالنسبة لعلمهم ، فيجب ألا يحاولوا لعب دور الفلاسفة بل عليهم الاعتمـاد دائما على مصـادر اللاهوت التقليدية ٠ وبعـد ذلك بعشرة أيام أى فى ٢٣ أبريل ١٢٣٦ كون البـابا جريجوار التاسع لجنـة مهمتهـا فحص كتب أرسطو الطبيعيـة ، فقـد تـكون دراسة أرسطو مفيـدة للعلم المسيحى ! وكان الهـدف من هـذا الفحص حذف كل الفقرات التى تمثل خطرا على العقيدة أو تثير شكا فيها أو تتعارض معها صراحة٠

وواضح تماما أن هـذا البـابا الذكى قـد أدرك أن أرسطو قد اقتحم كلية الآداب بل وكليـة اللاهوت نفسها ، وأنه لا فائدة من محاولة القضـاء على هـذا التيـار ، وأن الشىء الوحيد الذى يستطيعه هو أن « ينقى » أرسطو من كل جوانبـه « الوثنيـة » بحيث يمكنه التعايش مع العقليـة المسيحية ٠ لقد بدأت الـكنيسة اذن تخضع للامر الواقع ٠

الا أن هذه اللجنـة فشلت تماما ! كان من الصعب ، جعل العقول التى أثير شغفها ، تقبل مقص الرقابة على الفكر المطروح أمامها ٠ وممـا ساعد على فشل هـذه اللجنـة هو أن شروح ابن رشد كانت قـد دخلت باريس ٠ بقيت المشكلة اذن قائمة أمام أى بابا ، ولذلك نرى البابا اينوسنت الـرابع Innocent IV يفـرض حظر قراءة كتب ارسطو الطبيعيـة فى تولوز أيضـا فى ٢٢ سبتمبر ١٢٤٥ (٣٠) ٠ ولـكن التيـار الأرسطى كان أقوى من كل الاجراءات ولذلك اضـطرت جامعة باريس فى عام ١٢٥٥ كما سنرى فى المرحلة القـادمة ، أن تضع فى برامجهـا كل كتب ارسطو السيكولوجية ، والطبيعية والميتافيزيقية !٠

وفى هذه الفترة التى نحن بصـددها ، والتى تمتـد من سنة ١٢١٨ الى سنة ١٢٥٠ ، غزت شروح ابن رشد كل المراكز العلمية فى أوروبا وعلى رأسها باريس ٠ واذا كان البعض ينكر معرفـة أوروبا بابن رشد قبل ١٢٣٠، بينما يرى البعض الآخر أنهـا حـدثت فى أوائل القرن الثالث عشر ، فان

---

(٣٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 101 — 108 ; et Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 21.

الكل يجمع على أنه ما بين ١٢٣٠ و ١٢٥٠ كان ابن رشد قد فرض سلطان شروحه على العقول · وكما سبق أن قلنا كان جيوم دوفرنى هو أول من ذكر ابن رشد فى كتابيه « فى الكون » و « فى النفس » وهما مؤلفان فيما بين ١٢٣١ ، ١٢٣٦ وان كانت اللهجة التى ذكره بها تشير الى نوع من التردد قد يعنى الجهل بحقيقة ابن رشد · ونرجح أن يكون ذلك سببه سيطرة الكنيسة على الفكر وتهديدها المستمر لكل جديد مما يدفع بالمفكرين الى التظاهر أحيانا بغير ما يؤمنون به وهى حيلتهم فى كل العصور اذا ما اشتدت الضغوط عليهم · وقد يكون سبب لهجة دوفرنى هو أنه قرأ ابن رشد فعلا أو سمع عنه ، دون أن يتعمق فى حقيقة فكره ، وفيما يمثله من خطر على العقيدة المسيحية · ولا يعقل فى رأينا أن يكون ابن رشد قد ظهر فجأة بحيث يذكره ألبرت ثمانين مرة فى كتابه « فى المخلوقات » الذى ألفه عام ١٢٤٠ ، بينما كان دوفرنى يكاد يجهله حتى وقت قريب · فلابد أن هذا التيار الأرسطى الرشدى كان قد قطع شوطا طويلا حتى رسخت أقدامه وحتى أصبح حقيقة واقعة بالرغم من كل تحريمات الكنيسة ، وحتى يذكره ألبرت بهذه الكثرة ، وهو الذى يمثل فكرا مسيحيا سليما الى حد كبير وله مكانة عظيمة فى الحياة الفكرية ·

(هـ) المرحلة الثالثة للارسطية (الرشدية) فى باريس فيما بين ١٢٥٠ و١٢٦٥ :

وضعت كلية الآداب بجامعة باريس فى ١٢ مارس ١٢٥٥ تنظيما لمناهج التدريس وحددت الكتب التى يجب أن تقرأ أو تشرح علنا · وكان هذا دليلا على دخول أرسطو رسميا كلية الآداب · فكل مافعلته الكلية فى الحقيقة هو أنها أرادت أن تجعل تنظيمها يجارى الواقع الموجود فعلا منذ فترة مضت · وقد سمحت بدراسة كتب الأخلاق، والسماع الطبيعى ، والميتافيزيقا ، والحيوان ، والسماء والعالم ، والآثار العلوية ، والنفس ، والكون ، وكتاب العلل (وهو ليس لأرسطو حقيقة) والحس المحسوس ، والنوم واليقظة ، والنباتات ، والذاكرة والتذكر ، والموت والحياة (٣١) ·

---

(٣١) Mandonnet : op. cit., p. 24.

وبهـذا التنظيم أصبحت كلية الآداب بباريس مفتوحة على مصراعيها للتأملات الفلسفية ليس فى مجال المنطق والأخلاق فحسب بل فى الميتافيزيقا وفى الفلسفة الطبيعيـة ايضا · ولا نعرف الـكثير عما كان يدرس بالضبط فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٥ وكل مانعرفه أنه فى نهـاية تلك المرحلة بدأ يتضح اتجاهان مختلفان تزعم سيجردى برابانت أحدهمـا ، وسار وراءه مجموعة من الأساتذة فى طريق العقلانيـة ، واصبحوا يدرسون أرسطية هرطقيـة فى نقاط عـديدة ، بينما كان الاتجـاه الثـانى يعبر عن أرسطية معتدلة أى تحترم الرؤية المسيحية للاشـياء · وكان حزب سيجر هو حزب الأقلية، فهو يضم أقل من ربع الموجودين فى الـكلية سواء كانوا أساتذة أم طلبة ، وان كان يبـدو أنه الحزب الذى اجتـذب أقوى الشخصيات وأبرز المفكرين، ويتضح هذا من كتاباتهم ومن شهادة المعاصرين (٣٢) ·

امتازت هـذه الفترة بأعمـال وجهود كل من البرت الـكبير وتلميذه العظيم القـديس توماس · وكانت بداية هـذه الجهود تكليف البابا الاسكندر الرابع لألبرت ، وذلك أثنـاء اقامته فى البـلاط عنـده ، بنقض ضلالة ابن رشـد الخاصـة بخلود النفس الانسانية الفردية · واستجاب البرت لذلك بأن وضع كتاب « فى وحدة العقل ضـد ابن رشد » الذى أدمجه فيما بعد فى خلاصـته اللاهوتيـة بعد أن أدخل عليه تعـديلات هامة · والـكتاب يدل على الروح الفكرية التى كانت سـائدة فى عام ١٢٥٦ · ويفرض السؤال التـالى نفسه علينـا فى هـذا المقـام : هل كان طلب البـابا لنقض نظرية وحدة العقل الرشـدية رد فعل لوجود رشديين صرحاء كان لابد من الرد عليهم ؟ يذهب فان ستينبرجن فى كتابه « الفلسفة فى القرن الثالث عشر » — وهو كتاب قيم من حيث استعراضه لـكل فلسفات هذا العصر الذهبى للفلسفة المـدرسية ، وان كان فيـه الـكثير من التحيزات ومن الأفـكار المسبقة التى تؤدى غالبا الى استنتاجات بعيدة تمام عن الحقيقـة — ذهب الى أن الاجابة عن هـذا السؤال لابد وأن تـكون بالنفى ، وذلك لأن نظرية وحدة النفس الرشدية كانت قـد اكتشفت من جانب المسيحيين منذ فترة وجيزة · ودليله على ذلك أنهم لم يتوقفوا عندها طويلا ، رغم خطورتها ،

(٣٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 414.

فيما قبل عام ١٢٥٠ ، أما دليله الثانى فهو أن روجر بيكون فى كتابيه « مسائل على كتب الفلسفة الأولى » و « مسائل على كتاب العلل » ينسب لابن رشد نظرية تعدد العقول الممكنة والعقول الفعالة ، وهو ما فعله أيضا البرت الكبير فى خلاصته عن المخلوقات التى كتبها فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣ معتقدا أن ابن رشد يختلف ، فى قوله بتعدد العقول الفعالة ، عن كل شراح أرسطو · ويذهب نفس المؤلف أيضا الى أنه من غير المعقول أن تكون هرطقة مثل وحدة النفس قد انتشرت فى أراضى مسيحية منذ حوالى ١٢٥٠ دون أن تندرج فى أى تحريم الا بعد ذلك بعشرين عاما (٣٣) · وهو يقصد بالطبع تحريم عام ١٢٧٠ الشهير · وهذا رأى عجيب فى الحقيقة من جانب باحث متخصص مثل فان ستينبرجن ، فاذا كان البابا قد كلف القديس البرت عام ١٢٥٦ بنقض هذه الضلالة أفلا يعنى هذا صراحة أنها كانت معروفة ومنتشرة بين مفكرى المسيحية ، وأنها كانت تشكل خطورة بالنسبة للعقلية المسيحية بل بالنسبة للعقيدة نفسها ؟!· ولذا يمكننا القول أنه فى اللحظة التى كلف البابا البرت بنقض نظرية ابن رشد ، كان الفيلسوف المسلم ابن رشد معروفا تماما · وبالتالى نرفض هذا الرأى الذى يرى أن الأمر لم يكن يتعلق بهرطقة منتشرة بين اللاتين ، وأنه كان لا يتعدى حل مشكلة فلسفية شائكة قد أثارت عقول بعض الفلاسفة اللاتين (٣٤) · كان فان ستينبرجن متخبطا فى تحديده لزمن دخول نظرية وحدة النفس الرشدية للعالم المسيحى · فهو يحذر من فكرة رينان التى اعتنقها من بعده ماندونيه فيما يخص هذه النظرية وتطور رد الفعل المضاد لها · ولكن حديثه فى هذا الموضوع به الكثير من الأخطاء · فعلى سبيل المثال يقول ان رينان يعتبر أن كتاب « فى وحدة العقل » لألبرت الأكبر أكبر دليل على الصراع ضد الرشدية معتمدا فى رأيه هذا ، لا على نص هذا الكتاب ذاته ، بل معتمدا عليه بعد أن تحول الى جزء من خلاصته اللاهوتية التى كتبها فى زمن متأخر كانت هذه « الضلالة » قد انتشرت فيه (٣٥) · والغريب أن رينان لم يقل بذلك

---

(٣٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 157 et p. 279.

(٣٤) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 158.

(٣٥) Ibid. p. 189.

أبدا انما قال بالحرف الواحد « لابد أن نظرية وحدة العقل قد أصبحت لها أهمية كبيرة ، ولابد أنها قد جمعت حولها عددا كبيرا من الأنصار حتى يرى ألبرت نفسه ، غير مكتف بمحاربتها فى عدة مناسبات ، بل يرى نفسه مضطرا الى تخصيص كتابا لها وهو « وحدة العقل ضد الرشديين » وهو الذى سيضمنه بالنص تقريبا ضمن خلاصته ، معترفا أنه ألفه فى روما بأمر من البابا اسكندر الرابع حوالى ١٢٥٥ (٣٦) ٠ أما الأمر الأكثر غرابة فهو ، أن ماندونيه الذى ينتقده فان ستينبرجن لأنه سار وراء رينان ، يذهب الي أن كتاب « وحدة النفس » لا يحارب اتجاها رشديا ولكنه يحارب الشكوك الأولى التى نتجت عن تدريس أرسطو الذى سمحت به جامعة باريس منذ ١٢٥٥ (٣٧) ٠

أدرك ألبرت الكبير الموقف تماما ،أى أدرك أن أرسطو دخل أوروبا المسيحية مصطبغا بصبغة عربية أى متأثرا بالتأويل المادى للاسكندر الأفروديسى ، وأن كثيرا من أساتذة جامعة باريس اعتنقوا هذه الفلسفة ، وإن الأوغسطينية القديمة وقفت فى وجه هذا الاتجاه محاولة أن تسد عليه الطريق ولكنها فشلت فازداد هذا الاتجاه قوة ، واستطاع أن يفرض نفسه بمنهجه وبدقته ، وبما كان ينطوى عليه من قضايا عديدة جديدة ، يمكن أن تكون أساسا للفلسفة بل للاهوت المسيحى نفسه ٠ أدرك البرت كل هذا بوضوح وكان موقفه حكيما اذ اعتمد كثيرا على المصادر العربية ، وهذه حقيقة ، وان فرق بينهما وبين أرسطو الحقيقى ، وبذلك يكون قد « نقى » أرسطو بقدر الامكان من الفلسفة العربية (الرشدية بالذات) التى لا يمكن أن تتفق والعقيدة المسيحية ، بل ولا يمكنها أن تتفق أيضا والفلسفة السليمة (فى رأيه هو بالطبع) (٣٨) ٠

ويلح علينا سؤال فى هذا الموضع ونحن بصدد محاولة « تنقية » ألبرت لأرسطو من الشوائب ، ألا وهو هل كان ارسطو الحقيقى الخالص

---

(٣٦) Renan p. 232.

(٣٧) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 62.

(٣٨) Théry : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française p. 91 — 92.

من كل الشوائب لا يصطدم والعقيدة المسيحية ؟ يذهب فريق من الباحثين ومنهم تيرى الى أن أرسطو فى نصوصه الأصلية يمكن وأن يتفق والعقيدة المسيحية · ونحن لا نعتقد هذا ، فالأساس الميتافيزيقى الأرسطى لا يمكن الا وأن يتعارض مع أى دين يقول بخلق العالم من عدم ، وبخلود النفس الفردية · ولكى يتفق أرسطو والعقيدة المسيحية أو أى عقيدة منزلة ، لابد من التوفيق بينه وبينها كما فعل من قبل معظم فلاسفة الاسلام ·

وقبل أن نسترسل فى الحديث علينا تحديد معنى بعض التعبيرات الهامة التى نجدها فى كل كتب فلسفة العصور الوسطى والخاصة بهذه الفترة الحاسمة فى تاريخ الفلسفة المدرسية وهى الأرسطية الجذرية l'aristotélisme radical والأرسطية الهرطقية l'aristotélisme orthodoxe . والأرسطية السليمة الاعتقاد أو الأرثوذكسية l'aristoélisme hétérodoxe ان الأرسطية الجذرية هى الأرسطية التى تتمسك بحرفية نصوص وبروح فلسفة أرسطو نفسه ، وهذه فى رأينا يمكن أن تكون هى عين الأرسطية الهرطقية وقد أطلق عليها هذا اللقب بالنسبة لموقف العقيدة المسيحية منها · كما أن التعبيرين يمكنهما الدلالة على الرشدية اللاتينية التى تمسكت دائما بحرفية الأرسطية وبالاخلاص الشديد لهذا المذهب الشامخ· أما الأرسطية الأرثوذكسية أو السليمة الاعتقاد فهى تلك التى أسسها كل من ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى وذلك بأن خلصاها من كل ما يمكن أن يصطدم بالعقيدة موفقين بذلك بينها وبين المسيحية ، وهذه الأرسطية هى التى ستسود لتصبح المذهب الرسمى للكنيسة فيما بعد ·

ولو عدنا لمحاربة التيار الرشدى لوجدنا أن جهود البابا اسكندر الرابع لم تقف عند هذا الحد ، اذ كلف توماس الأكوينى أيضا بوضع كتاب يحارب فيه الهرطقات الفلسفية الجديدة · وعلى الفور بدأ توماس فى تأليف كتابه الشهير « الرد على الأجانب » (أو الوثنيين لأن المقصود بكلمة gentiles من هم غير مسيحيين) · ويرى فان ستينبرجن أن القديس توماس لم يكن يستهدف محاربة الهرطقات الفلسفية الجديدة فى كتابه (الذى ألفه فيما بين ١٢٥٨ و ١٢٦٤) انما هو قد

ألفه من أجل المبشرين المسيحيين الذين عليهم تنصير العرب ، فقد كان على هؤلاء المبشرين معرفة الأخطاء الفلسفية أو اللاهوتية المنتشرة فى الاسلام ، وكان عليهم أن يكونوا مسلحين لمحاربتها ، كما كانوا يحتاجون لمنهج اقناع يتفق والعقلية الاسلامية · ويذكر نصا دن المقدمة يؤكد هذا المعنى فيما يعتقد هو · يقول توماس أن هذا الكتاب موجه لا للوثنيين بل للمسيحيين الحائرين ، أى أن الكتاب هدفه « تقديم الحكمة الى المسيحيين الذين يحترمون الكتاب المقدس والذين وهبوا أنفسهم للدفاع عن الحقيقة الكاثوليكية » (٣٩) · ونعتقد أن هذا النص لا يشير الى أن الكتاب موجسه للمبشرين بل لمن ضلوا الطريق أو حاروا نتيجة لوقوفهم على ماهو مخالف للعقيدة المسيحية ، والا لما احتاروا · فلو كان المقصود هم المبشرين لكان الهدف من الكتاب اطلاعهم على مزيد من حقائق الدين لا هديهم لأنهم حيارى · ونرى أن الكتاب مناقشة فلسفية موضوعية هادئة للأفكار المخالفة للعقيدة المسيحية ، بعيدا عن روح الانفعال · ألم يقل لنا توماس الأكوينى فى الكتاب الأول من هذه الخلاصة أن هدفه منها هو « التعريف بالحقيقة التى تعلمها العقيدة المسيحية واستبعاد الأخطاء المضادة » (٤٠) · ولو تابعنا بقية النص لوجدناه يبين صعوبات الرد على الضلالات ووسائل التغلب عليها (٤١)·

ونتفق مع جوتييه فيما ذهب اليه فى تقديمه لكتاب القديس الأكوينى الذى نحن بصدده من آنه لو كان هدفه التبشير لوضع فى المقام الأول ضلالات القرآن وعلماء الكلام المسلمين لينقضها بدلا من الاهتمام فقط بالضلالات الفلسفية (٤٢) ·

ولنا أن نتساءل هل وضعت « الخلاصة ضد الوثنيين » لمحاربة الرشدية اللاتينية ؟ أو بمعنى آخر هل تمثل هذه الخلاصة دليلا على وجود

---

(٣٩) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 182.

(٤٠) Ibid. p. 189.

(٤١) St. Thomas d'Aquin : Summa contra Gentiles. Livre 1er P. Lethielleux 1961 p. 135.

(٤٢)

الرشديين ؟ يذهب البعض الى أن هذا مستحيل لأن الفترة التي وضع فيها الكتاب أى فيما بين ١٢٥٨ و ١٢٦٤ لم يكن بها بعد رشديون لاتين ولأن تلك « الخلاصة » لا تتضمن الا فلسفة القديس توماس الخاصة (٤٣). أما البعض الآخر من مؤرخي فلسفة تلك الفترة فيعرض رأيه من خلال تقسيمه لها الى ثلاث مراحل الأولى فيما بين ١٢٣٠ و ١٢٥٠ حيث تكون هذا الاتجاه على أثر ترجمة أعمال ابن رشد ، وفي هذه الفترة لم يدرك اللاتين بالضبط حقيقة مذهب ابن رشد حتى أن ألبرت وروجر بيكون كانا يعتقدان انه صاحب فكرة أن العقل الفعال من قوى النفس . أما المرحلة الثانية للرشدية فهي فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٦ وفيها بدأ رجال اللاهوت يدركون « أباطيل » ابن رشد ويحاربونها ، وأكبر دليل على ذلك كتاب « في وحدة العقل » . أما المرحلة الثالثة من الرشدية فتبدأ عام١٢٦٦ وقد تبلورت تماما الرشدية وأصبحت تمثل تيار الأرسطية الهرطقية وكان زعيمها هو سيجر دى برابانت الذى بدأ يدرس منذ ٢٧ أغسطس ١٢٦٦ (٤٤) . ومعنى هذا التقسيم أن الرشدية لم تكن موجودة حقيقة كتيار عندما كتب توماس كتابه . والضلالات التي يتحدث عنها توماس لا ينسبها للرشديين اللاتين أساتذة كلية الآداب المعاصرين ، بل لأصحابها الأقدمين من اليونان والعرب (٤٥) .

ومن قراءتنا لهذه الخلاصة اتضح أن توماس يهتم كثيرا بنقض ضلالات ابن رشد بالذات ، افلا يعنى هذا أن هذا الفيلسوف المسلم قد بدأت فلسفته تفرض نفسها على العقول ؟ . وصحيح أن سيجر قد بدأ يدرس أرسطو فى تأويله الرشدى ابتداء من عام ١٢٦٦ ولكن هذا لا يعنى أن الرشدية كانت تيارا لا يلتفت اليه قبل هذا التاريخ ، كما لا يعنى أيضا انه لم يكن هناك رشديون لاتين . ربما لم يكن ثمة أساتذة

---

(٤٣) Gorce : L'essor de la pensée au moyen âge p. 272 — 281.

(٤٤) Salman D : Note sur la première influence d'Averroés, dans Revue Néoscolastique de Philosophie, 1937, No. 40, Louvain 203 — 212.

(٤٥) St. Thomas d'Aquin — Summa contra Gentiles p. 70 à 91.

يقومون بتدريس فكر ابن رشد فى جامعة باريس قبل هذا التاريخ ، ولكن هذا لا يعنى انه لم يكن هناك رشديون لاتين • لقد كان سيجر أول من جرؤ على تدريس فكر ابن رشد ولكن هل كان له اتجاه آخر غير الرشدية قبل ١٢٦٦ ؟ ، الم تكن هناك فترة اعداد وتكوين بالنسبة له ولغيره من الرشديين سبقت هذا التاريخ تربوا خلالها فى احضان الرشدية التى كانت موجودة فعلا ؟!•

لقد فرض فكر ابن رشد نفسه فى هذه المرحلة بعد أن تسلل الى العقول على اثر ترجمة كتبه فى أوائل القرن الثالث عشر •

ويرى فان ستينبرجن أن الرشدية اللاتينية كتيار وجدت فيما بين ١٢٦٠ و ١٢٦٥ ودليله على ذلك انه فى الوقت الذى ترك فيه القديس توماس باريس عام ١٢٥٩ لم يكن هناك ما يثير أى شك فى وجود مثل هذه الأزمة • وفى ١٢٦٦ كان سيجر يدرس منذ زمن قليل فى كلية الآداب، وفى ١٢٦٧ اثار ما يدرسه أساتذة كلية الآداب المفتونين بابن رشد رد فعل القديس بونافنتورا • ويعلن توماس فى مقدمة كتابه « فى وحدة العقل » الذى الفه سنة ١٢٧٠ أن الضلالة الرشدية قد انتشرت منذ وقت طويل في العديد من العقول • وبالرغم من محاولته الدائمة لارجاء تبلور الرشدية اللاتينية الى ما بعد عام ١٢٦٠ ، فان ستينبرجن يعترف بأن هذا التيار لم يتفجر فجأة انما جاء نتيجة اختمار طويل للافكار التى وجدت بحق بوادرها قبل ١٢٥٠ ، وقد عجلت برسوخها قوانين كلية الآداب التنظيمية التى صدر أولها فى فبراير ١٢٥٢ ، وثانيها فى مارس ١٢٥٥ • وهو يرى أن مما ساعد على نمو هذا التيار الرشدى فى باريس أن بونافنتورا قد اعتزل التدريس منذ ١٢٥٧ ، وأن توماس كان قد عاد لايطاليا عام ١٢٥٩ بحيث لم تعد هناك اية شخصية هامة فى المدينة الجامعية يمكن أن تتصدى لهذا التيار الهرطقى (٤٦) •

---

(٤٦) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 185.

(و) المرحلة الرابعة للارسطية الرشدية فى أوروبا المسيحيــة : من ١٢٦٠ الى ١٢٧٧ :

كانت الأزمة التى يعــانى منهــا الفكر فى أوروبا المسيحية فى النصف الثــانى من القرن الثالث عشر فى رأينــا ترجع الى انتشار الرشدية اللاتينية للعقيــدة المسيحية · وانصبت جهود البرت الــكبير وتلميذه العظيم القديس توماس على انتشــال الفكر الأوروبى من هــذه الأزمة التى بلغت ذروتهــا فيما بين ١٢٦٧ و١٢٧٧ ، وهى السنوات العشر التى كتب فيها سيجر دى برابانت أخطر كتبه الرشــدية النزعــة · ولقــد وجه جل الأدب الفلسفى الملتزم بالروح المسيحية فى هــذه الفترة للتصــدى للتيار الرشدى · فهاهو القــديس توماس يكتب فى ١٢٧٠ (وان كان تيرى نفســه يقول ان تاريخ الــكتاب هو ١٢٦٩ وليس ١٢٧٠) ، ردا على سيجر دى برابانت « فى وحدة العقل ردا على الرشــديين » ليرد عليه سيجر من جديد بكتابه « فى العقل » فى نفس العــام · ان هــذه الفترة هى زمن أعظم المعارك الفكرية فى العصــور الوسطى ، وخطورة الموقف هى التى اشعلت هذه المعارك : لقــد نهشت الرشــدية العقيــدة المسيحية ولابد من تعبئة كل الجهود لانقاذ نقائهــا · وأصبحت المشكلة هى انقــاذ أرسطو من شارحه · ويبــدو أن الأزمة قــد وصلت الى قمتهــا وأن التيــار كان جارفا ممــا دفع بأسقف باريس اتين تومبييه Etienne Tempier الى أن يصــدر قرار تحريم جــديد فى ١٠ ديسمبر ١٢٧٠ (والغريب أن رينان يذكر تاريخا مختلفــا بالنسبة لهــذا التحريم ألا وهو ١٢٦٩) يحرم فيــه ثلاث عشرة قضــية رشدية · ولنلاحظ أن هــذه هى المرة الأولى ، على خلاف كل التحريمات السابقة التى نرى فيهــا تحــديدا لقضــايا معينــة ، مما يدل على أن المسألة لم تعــد تيــارا أو اتجــاها غير واضح المعــالم كمــا كان الأمر بالنسبة لتحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ انما أصبحت الرشدية معروفة تماما ، وقضاياها مدروسة وواضحة ··· ومنتشرة !! ، والطريف أن القديس ألبرت تلقى من Gilles de Lessines خمس عشرة قضية ليفحصها قبل تحريمها · ولاحظ البرت أن ثلاث عشرة قضــية من هــذه القضــايا رشدية تماما اما القضيتان الأخيرتان فلم تــكونا متعارضتين مع العقيدة بل كانتا ماخوذتين من القضــايا الأرسطيــة التى يقول بهــا ألبرت الــكبير نفســه وتلميذه الأكوينى !! اما أولى تلك القضــيتين فهى قضــية وحــدة الصــورة فى

الانسان ، وأما القضية الثانية فهى بساطة الملائكة وهما تتعارضان بوضوح مع نظريتى تعدد الصور الجوهرية ، والتكوين المادى الصورى للملائكة اللتان تقول بهما الأوغسطينية · ونعتقد أن كون قضايا القديس البرت والقديس توماس قد بدأت تثير الشكوك فان هذا يعنى أن أصحاب الفلسفة الأوغسطينية ، وهم أصحاب الاتجاه التقليدى فى الفلسفة المسيحية ، كانوا لا يحاربون الرشدية فحسب بل كل الأرسطية ، وهم كما نعلم أصحاب اتجاه افلاطونى أساسا ·

أما القضايا الثلاث عشرة التى خظرها أتين تومبييه فهى :

١ ـ لا يوجد الا عقل واحد (لكل الجنس البشرى) ·

٢ ـ من الخطأ أو من سوء التعبير أن نقول أن الانسان هو الذى يدرك ·

٣ ـ ان ارادة الانسان تريد أو تختار تحت سيطرة الضرورة ·

٤ ـ ان كل ما يحدث فى العالم يخضع بالضرورة لتاثير الأجسام السماوية ·

٥ ـ ان العالم قديم ·

٦ ـ لم يوجد انسان أول ·

٧ ـ ان النفس التى هى صورة الانسان كانسان تفسد بالموت ·

٨ ـ ان النفس لا يمكنها أن تتعذب بالنار المادية بعد الموت ·

٩ ـ ان حرية الارادة قوة منفعلة وليست فعالة وهى تخضع بالضرورة للرغبة ·

١٠ـ ان الله لا يعرف الجزئيات ·

١١ـ ان الله لا يعرف شيئا الا ذاته ·

١٢- ان الأفعال الانسانية لا تخضع للعناية الالهية ٠

١٣- ان الله لا يستطيع أن يهب الخلود أو اللامادية لشيء من شأنه أن يفسد أو أن يفنى ٠

ولو نظرنا لهذه القضايا بنظرة تحليلية لوجدناها تنكر العناية الالهية بالنسبة للموجودات الجزئية وتنكرها أيضا فى مجال الامكان (القضية العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة) ، وتقول بقدم العالم (القضية الخامسة والسادسة) وتنكر حرية الارادة (القضايا الثالثة والرابعة والتاسعة) أما القضية التى كان عليها التركيز كله فهى قضية وحدة العقل الانسانى (القضية الأولى والثانية والسابعة والثامنة والثالثة عشرة) أى تلك التى تقول ان هناك عقلا انسانيا واحدا مشتركا بين كل أفراد النوع البشرى ٠ لقد كانت هذه القضية بحق هى المشكلة الكبرى ، وهى ترجع الى نظرية اسلامية تنسب الى الاسكندر الأفروديسى٠ وقد استمرت هذه النظرية فى كل كتب النفس عند فلاسفة المشرق والمغرب الاسلاميين ، كما استمرت فى كل الحياة الفكرية والدينية ، ومن تعديل الى آخر انتهت الى النظرية النفسية الرشدية الشهيرة التى تلغى فى النهاية العقل الانسانى الفردى ٠ وكان الوقت قد حان للرجوع للصواب (٤٧) ٠ وهذا ما حاولت الكنيسة أن تفعله بواسطة التحريم، الى جانب جهود كل من القديس ألبرت والقديس توماس الأكوينى كما سنرى عندما نتحدث عن نظرية النفس فيما بعد ٠

ويعتبر البعض أن عام ١٢٧٠ هو عام انتصار شخصى لتوماس الأكوينى ممثل الأرسطية الأرثوذكسية ، على الرشدية والأوغسطينية ، وان كنا نرى أنه لم يكن نصرا حقيقيا والا ما اضطر الأسقف اتين تومبييه أن يصدر قرار تحريم آخر عام ١٢٧٧ ، مكونا عن ٢١٩ قضية ، وموجها ضد أساتذة كلية الآداب بباريس الذين يصرون على تدريس نظرية العقل المفارق ، والذين يأتى على رأسهم بالطبع سيجر دى برابانت الذى كان يأخذ كما سنرى بالقضايا الرشدية الأساسية أى بوحدة العقل البشرى وبقدم العالم ٠

---

(٤٧) Théry : Entretien p. 94 à 95.

وجاء تحريم ١٢٧٧ ، بالرغم من كل محاولات توماس وألبرت للفصل بين أرسطو وابن رشد ، ليشمل قضايا توماس نفسه بالرغم مما لشخصيته ولجهوده من مكانة ، وبالرغم من وفاته التى حدثت قبل ذلك بسنوات قليلة (فى عام ١٢٧٤) • وكان البابا يوحنا الثانى والعشرين قد طلب من أسقف باريس أتين تومبييه القيام ببحث عن النظريات التى تدرس فى جامعة باريس • ولكن الأسقف النشط لم يكتف بتسليم نتيجة بحثه للبابا، بل وضع تحريما يشتمل على ٢١٩ قضية مشائية بصفة عامة ، وان كانت بعضها رشدية بصفة خاصة • الا أن هذا التحريم لم يحل دون استمرار سيجرو وجماعته فى باريس فى تدريس الرشدية ، حتى حكم على هذا الفيلسوف الجرىء ومثل أمام مندوب بابوى ، ليموت مقتولا عام ١٢٨١ ••• وهكذا انتهت رواية تدريس مذهب ابن رشد المثيرة والتى كان مسرحها كلية الآداب بجامعة باريس (٤٨) •

كان تحريم عام ١٢٧٧ الشهير يحدد القضايا المرفوضة كما كان يحدد فى نفس الوقت بطريقة غير مباشرة الفلسفة السليمة (من القضية الأولى للقضية السابعة) • وقد شمل هذا التحريم ما هو مرفوض فى موضوع الادراك العقلى الانسانى لله (من القضية الثامنة للقضية العاشرة) ، وفى موضوع الطبيعة الالهية (القضية الحادية عشرة والثانية عشرة) ، وفى موضوع العلم الالهى (من القضية الثالثة عشرة للقضية الخامسة عشرة) وفى موضوع ارادة الله وقدرته (من القضية السادسة عشرة للقضية السادسة والعشرين) وفى موضوع الخلق (من القضية السابعة والعشرين للقضية الثانية والثلاثين) وفى موضوع الطبيعة (من القضية الثالثة والثلاثين للخامسة والخمسين) وفى دور العقل (من القضية السادسة والخمسين الى القضية الثالثة والستين) ، وفى موضوع السماء وتوالد الكائنات السفلى (من القضية الرابعة والستين الى القضية الثانية والثمانين) • كما شمل التحريم نظرية قدم العالم (من القضية الثالثة والثمانين الى الثانية والتسعين)

---

(٤٨) Bréhier (E) : La philosophie du moyen âge (Bibl. de synthése historique L'évolution de l'humanité, (45). Paris 1937 p. 349.

وضرورة امكانية الأشياء (من القضية الثالثة والتسعين الى القضية السابعة بعد المائة) ، كما تناول هذا التحريم أيضا مبادىء الحقائق المادية (من القضية العاشرة بعد المائة الى القضية الثانية عشرة بعد المائة) والانسان والعقل الفعال (من القضية الحادية والثلاثين بعد المائة الى القضية التاسعة والثلاثين بعد المائة) ، ونشاط العقل الانسانى (من القضية الأربعين بعد المائة الى القضية التاسعة والأربعين بعد المائة) ، والأخلاق (من القضية المائة وسبعين الى القضية المائة تسعة وسبعين) • أما بقية القضايا فهى لا تعنينا كثيرا هنا لأنها قضايا لاهوتية •

كان هذا القرار شاملا كما تبين لنا حتى يمكن اعتباره أقوى سد منيع فى العصور الوسطى ، أمام غزو النظريات الهرطقية • ويعد هذا التحريم كنزا لا يفنى لتفهم المعارك المذهبية فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر • ولم يكن هذا القرار يهاجم سيجر دى برابانت فحسب انما كان يهاجم من خلال شخص سيجر كل الرشدية ، بل لقد شمل التحريم كل الفلسفة العربية التى كانت موجودة فى السنوات السابقة لقد اختلف الموقف فى عام ١٢٧٧ عما كان عليه فى ١٢٧٠ : انتصرت الأوغسطينية هذه المرة فرفضت كل الأرسطية الاسلامية • ولم ينس الأوغسطينيون فى نصرهم أقوى أعدائهم الذى كان يرقد فى مثواه الأخير فى فوسانوفا (ونقصد به بالطبع القديس توماس) ، وان كان مايزال حيا بفضل كتاباته ، كما لا يزال بطل الأرسطية المسيحية ، ولذا فقد شمله تحريم ١٢٧٧ بأن حظر عشرين قضية من مذهبه هو وألبرت (٤٩) •

ويرفض البعض فكرة أن تحريم ١٢٧٧ كان يستهدف الأرسطية عموما ، اذ يرى أن هذا حكم مبالغ فيه ، فهناك كثير من النظريات الهامة فى الأرسطية مثل القوة والفعل ، والمادة والصورة لم تمس • ان الرشدية اللا مدرسية هى التى حرمت فى هذا التحريم الى جانب نظريات أخرى خاصة بالقديس توماس وبجيل دى روم وببيكون (روجر بالطبع) وكذلك نظريات أفلاطونية جديدة عديدة (٥٠) •

---

(٤٩) Théry : Op. cit. p. 98 — 99.

(٥٠) De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale — Tome I p. 104.

وبعـــد ذلك بعـــدة أيام أى فى ١٨ مارس ١٢٧٧ أعاد كيلوأردبى Kilwardby (وهو كبير أسـاقفة كنتربرى وكان دومنيكانيا حريصـا على الأوغسطينية) الـكرة بأن أضـاف الى القضايا السابقة ثلاثين قضية استخلصها من أعمـال الأستاذ الملائكى ، وتخص مسألة وحـدة الصـورة الجوهرية فى الانسان ٠ ان ما يؤخـذ على القـديس توماس بالذات انه حاول اعطـاء وجود خاص للفلسفـة وأنه فضل أرسطو على القـــديس أوغسطين (٥١) ٠

وبالرغم من كون هـذا التحريم محليا الا أنه يجب اعتبـاره أخطر تحريم ، أو أخطر واقعـة فـكرية فى العصـور الوسطى مما كان له أثر طويل المـدى على حركة الأفـكار ، ولم يكن هـذا التحريم مجرد حـركة مضـادة من الأوغسطينية ضد الأرسطية وهى الفكرة الشائعة ، بل كان انفجارا مفاجئـا وعنيفـا للغـاية للازمة التى كانت قـد بدأت تتكون منذ عام ١٢١٥ ٠ هو تعبير عن أزمة العقليـة المسيحية ، وقـد هزها الازدهار العنيف للفكر الوثنى ، وهو رد فعل الـكنيسة ضـد تهـديد الوثنيـــة ٠ ويمكن اعتبـار هـذا التحريم بمثـــابة تصـدى العلم المقـدس للفلسفة الخالصــة ، أو محاربة كلية اللاهوت لـكلية الآداب التى كانت قد حققت خلال هـذا القرن ازدهارا واستقلالا ذاتيـا مذهبيـا عظيمين ٠ لقد أعلن كل رجال اللاهوت المحافظين ، ومنهم الفرنسيسكان ، من خلال هذا التحريم ولاءهم للاوغسطينية وقد جعلوا منهـــا حاملة اللواء فى معـركتهم ضـد أرسطو (٥٢) ٠

ولم تنتـه أزمة الأرسطية الرشدية عند هـذا الحد انما حدث فيهـا تحولا هائلا ففى عام ١٢٧٨ عقـد مؤتمر الدومنيكان وقرر معاقبـة ، عقابا شـديدا ، كل من يعـارض بعـد ذلك مذهب القـديس توماس ! ومعنى هذا

---

(٥١) Théry : Op. cit. p. 99.

(٥٢) Van Steenberghen (P) : La philosophie au XIII siècle p. 483 — 486.

أن الأرسطية بثوبهـا المسيحى قـد دخلت هـذه المرة بطريقـة نهائية فى اللاهوت المسيحى (٥٣) ٠

ولابد لقـارىء هـذه الدراسة أن يلاحظ بالطبع أن جل تركيزنا كان على حـركة الرشـدية فى باريس وحـدها ، والحق أننـا اكتفينا بها لأنها كانت كمـا سبق أن قلنـا منـارة الفكر فى أوروبا المسيحية ، وما كان يحدث فى جامعتهـا وبأوسـاطها العلمية كان ينعكس بالضرورة على كل المراكز الفكرية الأخرى فى أوروبا المسيحية ٠

هل انتهت الرشـدية بهـذا القرار القاسى الذى كان يهـدد بالتكفير كل من يخالفـه ؟ لا ، بل استمرت الرشدية فى باريس وفى مدن أخرى فى كل أنحاء أوروبا حتى القرن السابع عشر ، وسنحاول اعطاء لمحـات سريعـة عن الرشـدية بعـد القرن الثـالث عشر ، وان كان تركيزنا سيكون طوال هذه الرسالة على القرن الثالث عشر لأنه يمثل أهم مرحلة من الرشدية اللاتينيـة ، ونعنى مرحلة دخولهـا أوروبا وبلوغهـا الذروة ، كما أنها الفترة التى حـدثت فيهـا مايشبه الصـدمة للفكر المسيحى ، والتى ساهمت الى حـد كبير فى خلق الفـكر المسيحى الفلسـفى منفصـلا عن الفـكر اللاهوتى ٠ أما بعد هذا القرن فقـد ضعفت الرشـدية مثل أى حركة فكرية تنشأ فتلقى معارضـة شديدة ، ولـكنها تجد أنصـارا مع ذلك يدفعونهـا الى بلوغ الذروة حتى اذا ما بلغتهـا ، وحققت دورها فى الحياة الفكرية، بدأت تضمحل ليدخل غيرها من التيارات فى حلبة صراع الأفـكار ٠

(ز) الرشدية فيما بعد القرن الثالث عشر :

ما كان لأحد فى القرن الثالث عشر ليجرؤ على الاعتراف بأنه رشدى٠ أما فى القرن الرابع عشر فقـد اختلف الأمر اذ أننـا نجـد مدرسة تحمل راية الرشـدية ، وهى تتكون مـ نمجموعة الفلاسفة الذين يعتبرون الأسلاف الطبيعيين لمـدرسة بادو الرشـدية ٠ ولقـد تميز الرشـديون فى القرن الرابع عشر بعـدة خصائص فهم قـد استبدلوا بكتب أرسطو شروح ابن

---

(٥٣) Théry : Entretien p. 100.

رشد ، كما تميزوا برأى خاص فى عـدة مسائل منهـا النفس والعـالم ، كما تميزوا بالتجريد الشـديد والغموض · وأهم شخصية ضمن هـــذه المجموعـة هو de Baconthorp (+ ١٣٤٦) وهو الذى يطلق عليه لقب أمير الرشـدية وان كان يرفض نظرية وحدة العقل ·

وينافس جون دى جاندان Jean de Jandun جان دى باكونثورب على زعامة الرشـدية البـاريسية فى القرن الرابع عشر · وكان دىجوندان أستاذا فى كليـة الآداب ، ثم أصبح أسـتاذا فى كلية اللاهوت ، وتمتاز كل أعمـاله بالأسلوب الرشـدى · وهو يقول عن نفسـه أنه صـورة من أرسطو ومن ابن رشـد وأنه يحـاكى محاكاة ناقصـة الأعمال التى تركها هـذان العبقريان · ولقـد شرح النظريات الرشدية اللاتينيـة الأساسـية وهى قـدم العـالم والحركة ، والتحقق الضرورى للممكنات ، وانعـدام الشر فى الموجودات القـديمة ، واستحالة خلق الله للموجودات واستحالة علمـه الا بذاته · وفى مجـال الأخـلاق خلط بين الحـرية والارادة حتى يستطيع أن يدافع عن الحتميـة السيكولوجية ، وهذه لا مدرسية واضـحة بلا شك · وكان كمسيحى يحاول أن يدافع عن ايمانه المهدد بالشك فيـه قائلا : بالرغم من أننى اعتبر كل النظريات الرشدية حقيقية أمام عقلى ، فاننى اعتبرها خاطئـة أمام عقيدتى · وبالرغم من أنه لا يكل من ترديد أن التنـاقضات بين العقل والايمان يمكن أن تحل بواسطة نظرية الحقيقتين ، وأنه فى هـذه الحالة تصبح كل من العقـائد والفلسفة صحيحة ، فاننـا نشعر أنه قد يضحى بالعقيدة من أجل الفلسفة (٥٤) ·

وفى حيـاة جوندان حادثة هامة تـكشف عن موقفـه من الدين ومن الـكنيسة · لقـد انحاز هو ومارسيل دى بادو Marsile de Padoue مع ملك الرومان لويس دى بافيير Louis de Bavière ضد البـابا يوحنـا الثـانى والعشرين · ونشبت الحرب بين فيلسوفنـا وبين البـابا ولم ينقـذه من الحرق الا الملك لويس نفسه · ولجوندان عدة مؤلفـات

---

(٥٤) De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale tome I — p. 218.

خاصة تعبر عن فلسفة أرسطية نقلها عن شروحه لأرسطو . وهذه المؤلفات « مسائل فى كتاب النفس » "Questiones in libros de anima" و « كتاب فى الحس الفعال » "Tractatu de sensu agente وقد توفى دى جوندان عام ١٣٢٨ (ولا نعرف بالضبط متى ولد) (٥٥) .

ومن رشديى القرن الرابع عشر ولتر بورليج . Walter Burlingh وبيير أوريول Pierre Auriol وفى القرن الخامس عشر نجد بوريدان Buridan ومارسيل دينجن Marsil d'Inghen (٥٦) وبدءا من القرن الرابع عشر لم يعد للفكر الغربى لا الأصالة ولا الطرافة اللتان كانتا تميزان أصحابه عن غيرهم . لقد أصبح الرشديون وجوها باهتة فى لوحة تاريخ الفلسفة . وهذا ما جعلنا لا نتوقف عند دراستهم بالرغم من جمعنا لمادة علمية غير قليلة عنهم ، الا ن نفس هذه المادة العلمية هى التى أقنعتنا بأنه لا قيمة لهم .

ولا يفوتنا ونحن فى هذا المقام أن نذكر زعيم وبطل معارضة الرشدية فى العصور الوسطى بلا منازع : ريمون لول Raymond Lull الذى كان أول منأعطى لكلمة رشدى معنىعاما بمعنى نصير ابنرشد ، بل ونصير كافة الضلالات . ولد فى بالما Palma بأسبانيا فى عام ١٢٣٢ أو فى ١٢٣٥ . وبعد أن عاش زمنا منغمسا فى الحياة الراقية قرر فى ١٢٦٢ أن يكرس كل جهوده لخدمة المسيح وللتبشير بالمسيحية . درس العربية والمنطق حتى يتثنى له مناقشة المسائل الدينية مع العرب . ثم خاض غمار المعركة فأسس فى ١٢٧٦ مدرسة ميرامار Miramar لدراسة العربية ولاعداد المبشرين الذين سيذهبون للبلاد الاسلامية . وقام لول برحلات تبشيرية عديدة فى أوروبا وآسيا وخاصة فى أفريقيا . وقد بدأ انتاجه الوفير ابتداء من ١٢٧٤ . وبعد أن تردد على باريس عدة مرات انتهى به الأمر الى أن أسس فها مدرسة لينشر من خلالها

---

(٥٥) Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 97 à 100.

(٥٦) Renan p. 320.

افكاره · وكان له تأثير عظيم من خلال هذه المدرسة · وتقدم باقتراح لمجمع فينا عام ١٣١١ ، بعد أن كان قد انضم لطائفة الفرنسيسكان فى ١٢٩٢ ، يتضمن عدة مطالب منها تحريم تدريس الرشدية ومواصلة الحرب الصليبية ! وقد هاجمته الجماهير فى بجاية (فى تونس) فمات متأثرا بجراحه قبل أن تصل السفينة التى كانت ستنقله الى وطنه ، وكان ذلك فى عام ١٣١٦ ·

ألف لول ما بين مائة وخمسين ومائتين كتابا منها ثلاثة وخمسين كتابا فلسفيا وواحد وستين كتابا لاهوتيا وثمانية عشر كتابا ضد الرشدية، وكتب معظمها باللغة الأسبانية · ولول ليس عالما محققا وهب نفسه البحث العلمى ، بل هو مبشر قبل كل شىء · وأهم كتبه هو « الفن العظيم» » أو Ars Magna الذى كتبه عام ١٢٧٤ ، وفعل فيه مافعله توماس فى « الخلاصة ضد الأجانب » أى حاول البرهنة على المذهب الكاثوليكى بما يؤثر على عقول الكفار الوثنيين (المسلمين !) · ولأن هناك فجوة تفصل بين العقيدة المسيحية وبين مذهب الفلاسفة لأن الأولى مصدرها الوحي بينما الثانى نتاج العقل الطبيعى ، فلابد للفلسفة أن تكون دائما خادمة ancilla للاهوت · وحاول لول أن يجد أرضا مشتركا ، بين الفلسفة والعلم المقدس ، ليلتقيا عليها · حاول ذلك فى « الفن العظيم » علم ١٢٧٤ كما حاوله أيضا بعد ذلك فى كل كتبه (٥٧) ·

وفيما بين ١٣١٠ و ١٣١٢ وجه لول ضد الرشديين البارسيين عددا من المؤلفات أهمها :

De lamentatione duodecim pricipiorum philosophiae contra averroistas"
"Liber de reprobatione errorum Averrois

Disputatio Raymundi et averroistae de quinque quaestionibus"

Liber de existentia et agentio Dei contra Averroem

---

(٥٧) Ibid p. 507 à 509.

Ars theologiae et philosophiae mystice contra Averroem

"Liber contra ponentes deternitotem mundi",

Parisiusfuit magna controversia".

"Declaratio Raymundi per modum dialogi edita

(ويطلق عليه بالاضافة الى هذا الاسم اسما آخر ألا وهو : Liber contra errores Boetii et sigerii) وكان ابن رشد بالنسبة للول فى نهاية حياته هو رمز الهرطقة خاصة وأن الشارح كان يؤكد الانفصال التام بين الفلسفة والدين ، كما كان ابن رشد أيضا بالنسبة له رمزا للاسلام فى الفلسفة ولذا عاش ليحقق هذا الحلم ألا وهو تحطيم الاسلام من خلال تحطيم ابن رشد (٥٩) .

وقائمة أعداء الرشدية ضخمة لا يمكننا حصر كل أسمائها ، فضلا عن كون هذا لا يقيد دراستنا ، ونكتفى بذكر أهم جيل وهو جيل دى روم صاحب كتاب « فى ضلالات الفلاسفة » De Erroribis philosophorum الشهير وهو عبارة عن قائمة بالقضايا الهرطقية المتضمنة فى مؤلفات الفلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد . وكان يتهم ابن رشد بأنه صاحب فكرة ان كل الأديان كاذبة وان كانت مفيدة ، وهذه التهمة غير صحيحة ويبدو أنه لم يقرأ مؤلفات ابن رشد بتمعن (٦٠) .

---

(٥٨) Gorce : L'essor de la pensée au moyen âge p. 179.

(٥٩) Renan : p. 251 à 258 ; et Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 511 — 512.

(٦٠) Gilles de Rome, in Encyclopedia Britannica, Vol. 10 p. 415.

والأب قنواتى : مؤلفات ابن رشد ص ٣٠٠ ـ ٣٠٨

(د) الرشدية فى جامعة بادو :

لعبت جامعة بادو دورا كبيرا فى تاريخ الفلسفة لأنهـا واصلت ، أكثر من أى جامعـة أخرى الاحتفـاظ بتقـاليد العصور الوسطى وكانت تمثل الفلسفة المـدرسية · تحصنت الأرسطية الغربية ممثلة فى ابن رشـد فى شمال شرق ايطاليـا فى هذه الجامعة ، وواصلت الحيـاة فيها حتى القرن السابع عشر ، وانتهت بوفاة كريمونى فى عام ١٦٣١ ، بل وانتهت معها كل الفلسفة المـدرسية (٦١) · ونعتقد أن هـذه المـدرسة لا تستحق التوقف طويلا عندها لأن مابها ليس جديدا ، ولا يضيف شيئا لدراستنا ·

ومن أهم أسماء هذه المدرسة بيير دابانو Pierre d'Abano الذى يعـد مؤسس الرشـدية فى جامعة بادو ، وهو أول من اهتم بمقارنة الأديان ، وهو الاهتمام الذى أصبح من أهم سمات الرشدية اللاتينيـة · وسار فى نفس الاتجاه بعد ذلك Pomponat بومبوناد و Pic de la Mirandole بيك دى لاميراندول (٦٢) وكاردان Cardan (٦٣) وفانينى Vanini (٦٤) وظهر تأثير ابن رشد فى هـذه المـدرسة بالذات فى الطب أو الاتجـاه العربى ، والرشدية والفلك والالحاد كلمات مترادفـة تشير الى شىء واحـد · وأصبح كل من يميل للمادية وهو الاتجـاه السائد فى شمال ايطاليا يحاول التستر وراء اسم ابن رشد (٦٥) ·

---

(٦١) Renan : p. 322.

(٦٢) Encyclopaedia Britannica, Pomponazzi pietro Vol. 18, p. 206 — 207 ; Pico della Mirandola Giovanni, Vol. 17, p. 903.

(٦٣) Cardan Jerome : Everyman's Encyclopaedia, Vol. III. p. 391 — 382.

(٦٤) Vanini Lucilio : in Encyclopaedia Britannica, Vol. XXII p. 978.

(٦٥) Renan : p. 327 — 328.

ويقدم لنا رينان دراسة دقيقة ورائدة للرشديين فى هذه المدرسة معتمدا على المخطوطات ونكتفى بذكر أهم الأسماء : جايتانو دى تين Gaetano de Tienne (١٣٨٧-١٤٦٥) و Nicoletti Vernias نيكوليتى فرنياس فى القرن الخامس عشر ، وبومبونا فى أواخر القرن الخامس عشر . أما فى القرن السادس عشر فنجد نيفوس Niphus الذى تمسك بنظرية ابن رشد فى وحدة العقل ، كما شرح كتب ابن رشد وعلى رأسها « فى جوهر الأجرام السماوية » و « تهافت التهافت » . وأصدر فيما بين ١٤٩٥ و ١٤٩٧ طبعة كاملة لأعمال ابن رشد ، التى أعيد فيما بعد طبعها عدة مرات .

وفى القرن السادس عشر لم تعد الرشدية تمثل مذهبا فحسب ، بل أصبحت تمثل الثقة الممنوحة للشرح الكبير الذى كان ابن رشد أول من ابتكره لتأويل أرسطو . وحدث فى هذا القرن تحول عظيم لصالح ابن رشد اذ أصبح لقب رشدى يطلق على أكثر الناس تمسكا بالدين ! وأصبحت الكنيسة تؤيد صراحة وبقوة دراسة أرسطو وتعترف بأن ابن رشد هو شارحه الأعظم ، وأصبح الرشدى هو من انكب على دراسة الشرح الكبير أى أن الكلمة أصبحت مرادفة لكلمة فلسفة عموما ، وكأن الرشدية والفلسفة أصبحتا شيئا واحدا !

والى جانب نيفوس هناك اسم آخر يستحق التوقف عنده قليلا ونقصد به مارك انطوان زيمارا Marc Antoine Zimara الذى اهتم بنصوص ابن رشد وأصبحت مؤلفاته « حلول للمتناقضات بين أرسطو وابن رشد » و « الكشافات » و « الهوامش » و « التحليلات » جزءا لا يتجزأ من طبعات ابن رشد . وأصبحت ملخصات أعمال ابن رشد التى قدمها زيمارا تفضل على أعمال ابن رشد الأصلية لأنها أسهل استخداما .

اما آخر ممثلى المدرسة الرشدية فهو كما قلنا سيزار كريمونينى César Crémonini الذى يعتمد كثيرا على ابن رشد فى كتاباته

ودروسه · وبوفاة كريمونينى عام ١٦٣١ انتهى سلطان الفلسفة الرشدية (٦٦) ·

كم كانت طويلة رحلة الرشدية التى بدأت بوفاة صاحبها فى ١١٩٨ وانتهت أيضا بوفاة آخر أنصارها فى الثلث الأول من القرن السابع عشر !

لقد مجد ابن رشد كثيرا بعد وفاته ، ولكنه هوجم كثيرا أيضا وبعنف ، **بل وكفر رسميا فى حياته ، وبعد مماته : كفر فى حياته من** جانب علماء الكلام المسلمين ، وكفر بعد وفاته من جانب الكنيسة ورجالها ، وكأنه كان على ابن رشد ، **حامل لواء العقلانية ، أن يتحمل** وحده كل الهجوم الذى يثيره دائما هذا الاتجاه ، فى أى عصر يضع العقيدة الدينية فى المرتبة الأولى ، ويجعل دور العقل هو خدمة هذه العقيدة · وبالرغم من كل جهود ابن رشد للتوفيق بين الفلسفة والدين فانه ظل دائما مثالا للفيلسوف العقلانى ··· والملحد !·

(د) الرشدية اليهودية :

من الباحثين من يتحمس حماسا شديدا للدور الذى لعبه اليهود فى الفلسفة العربية الاسلامية فيذهب الى أنهم انفردوا بأخذ هذه الفلسفة مأخذ الجد ، فترجموا كل الأعمال الفلسفية الاسلامية الى العبرية · وساعد على تحقيق هذا سماحة حكام المسلمين ، تلك السماحة التى حققت لليهود أمانا واستقرارا لم ينعموا بهما من قبل طوال رحلتهم الشاقة والطويلة عبر التاريخ (٦٧) ·

وفيما يتعلق بابن رشد وفلسفته شاعت فكرة ذكرها ليون الأفريقى وتناقلها مؤرخو الفلسفة من بعده وهى أن موسى ابن ميمون كان أول تلاميذ ابن رشد ، وأنه عند حدوث نكبة ابن رشد اضطر ابن ميمون ، خوفا من أن يجد نفسه أمام احتمالين كليهما شاق على نفسه ، وهما اما

---

(٦٦) Ibid p. 347 à 413.

(٦٧) Renan : Ibid p. 173 à 175.

تسليم أستاذه واما رفض استضافته ، اضطر أن يهرب الى مصر · ولقد أظهر ماونك Munk مافى هذه الرواية من استحالة · اذ يعتقد ان ابن ميمون ، عندما نفى ابن رشد ، كان قد ترك أسبانيا الى القاهرة منذ أكثر من ثلاثين سنة خوفا من الموحدين (٦٨) · وهذا لا يمنع فى رأينا أن يكون موسى ابن ميمون تلميذا لابن رشد دون أن يراه ، فيكفى أن يكون قد قرأه ، وهذه مسألة مثبوته عند كل كتاب سيرته · ويرى رينان أن سبب تشابه فلسفة ابن رشد وابن ميمون أنهما قد نهلا من نفس المصدر ألا وهو الفلسفية الأرسطية العربية ، بينما سنبين نحن فيما بعد أن هذا ليس صحيحا تماما وعلى كل يمكنا القول أن كل مدرسة موسى ابن ميمون ظلت وفيه من بعده للارسطية الرشدية فى معظم قضاياها ·

ولأن موسى بن ميمون جعل من أرسطو وشارحه ابن رشد السلطة الفلسفية العليا فى المدرسة اليهودية ، فقد أصبحت أعمال أرسطو المصحوبة بالشرح الكبير لابن رشد هى الأساس الحقيقى للفلسفة اليهودية· ويذهب رينان فى مبالغته للدور الذى لعبه اليهود فى الفلسفة الرشدية الى حد القول بأن ابن رشد يدين لليهود بشهرته كشارح ، وأنهم هم الذين أعطوه اللقب الذى أيدته مدرسة بادو ، ألا وهو أنه نفس وعقل أرسطو (٦٩)·

ولقد ترجم اليهود ابن رشد الى العبرية لأنهم عندما هاجروا من أسبانيا الاسلامية للمناطق المجاورة لم تعد اللغة العربية بالنسبة لهم هى لغة الحديث والكتابة ، ولذا شعروا بضرورة ترجمة كل الكتب العلمية والفلسفية الهامة الى العبرية أى نقل كل التراث الذى يعتزون به الى لغتهم · والغريب أن الكثير من الأصول العربية ، لم يبق منها الا هذه الترجمات العبرية · ولكن يجب ألا نبالغ فى هذا الأمر كما فعل رينان عندما ذهب الى أن معرفة العبرية أهم من معرفة العربية لدراسة تاريخ الفلسفة العربية !

---

(٦٨) Munk (S.) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Librairie Uniersitaire, Paris 1927 p. 425.

(٦٩) Renan : Averroés et l'averroisme p. 178 à 184.

أقبل يهود القرن الثالث عشر على مؤلفات ابن رشد يترجمونها ، فوجدت أحيانا أكثر من ترجمة لنفس المؤلف · وكان يعقوب بن أبى مارى Jacob ben Abba Mari ، الذى عاش فى كنف الملك المستنير فردريك الثانى صاحب الفضل الكبير فى الاقبال على الفلسفة العربية، كان يعقوب هذا هو أول مترجم حقيقى لأعمال ابن رشد · وثمة عائلة يهودية لعبت دورا هاما فى ترجمة أعمال ابن رشد ونقصد بها عائلة تيبون Tibbon وكان أول أعلامها فى عالم الترجمة هو صمويل بن تيبون الذى ترجم الأعمال الطبية والميتافيزيقية الرشدية · ولصمويل هذا كتاب اسمه « آراء الفلاسفة » هو عبارة عن موسوعة تعتمد اعتمادا كليا على ابن رشد أخلص شراح أرسطو فى رأيه · ومن أعلام هذه المدرسة أيضا موسى بنتيبون Moise Aben Tibbon الذى ترجم كل شروح ابن رشد تقريبا · ومن المترجمين اليهود أيضا فى هذه الفترة سليمان بن يوسف بن يعقوب Salmon ben Joseph ben Jacob الذى ترجم شروح ابن رشد على « السماء والعالم » ، وزراخيا بن اسحاق Zerachia ben Isaac الذى ترجم شروح « الطبيعة » و « السماء والعالم » و « الميتافيزيقا » ، وكالونيم بن داوود بن تادرس Calonyme ben David ben Tadros الذى ترجم « تهافت التهافت » ·

لم يترجم اليهود فى القرن الثالث عشر أعمال ابن رشد فحسب بل تأثروا بها تأثرا شديدا فى فلسفتهم · ومن أهم فلاسفتهم الرشديين وقتئذ « شيم توب بن يوسف بن فالاكيرا "Schem Tob ben Joseph Ben Falaquera" ، وجرسون بن سليمان Gerson ben Salomon صاحب كتاب « باب السماوات » ·

أما القرن الرابع عشر فقد تميز بسيطرة ابن رشد التامة على العقلية اليهودية بحيث أصبح هو الذى يشرح ويختصر بدلا من أرسطو · ومن أهم أعلام هذا القرن « ليفى ابن جيرسون دى بانيول Lévi ben Gerson de Bagnols الذى ترجم العديد من شروح ابن رشد وشرح « جوهر الأجرام السماوية » و « رسالة الاتصال » ·

وبالرغم من انحدار المدرسية اليهودية فى القرن الخامس عشر ومن انعدام الجرأة الفلسفية فقد ظل ابن رشد يدرس • ومن رشدى هذا القرن يوسف بن شيم توب Joseph ben Schem Tob ، أما آخرهم فهو Elie del Medigo الذى درس فى بادو فى أواخر القرن الخامس عشر وكان من تلاميذه بيك دى ميراندول Pic de Mirandole

وبوجه عام يمكننا القول ن الرشدية اليهودية لم تأت بجديد يذكر • والفيلسوف اليهودى الرشدى الخالص الوحيد فى رأينا هو اسحاق البلاغ لم تسلط عليه الأضواء الا فى النصف الثانى من القرن العشرين ، فلم يذكره رينان ، وذكره مونك فى لمحة سريعة قائلا : « ان اسحاق البلاغ المعروف بآرائه الجريئة ترجم الى العبرية مقاصد الفلاسفة للغزالى (٧١) • اتصل اسحاق بمفكرى أوروبا المسيحية ، وكما سنرى تقترب فلسفته بشدة من فلسفة ابن رشد ، وهو ما سنعرضه بالتفصيل فى هذه الدراسة عند حديثنا عن نظريتى النفس والعالم •

(و) المعالم الرئيسية للرشدية اللاتينية :

قبل أن نخوض فى الحديث فى هذا الموضوع نود أن نشير الى خطأ شاع طويلا نتيجة لسيطرة كتاب رينان على عقول علماء فلسفة العصور الوسطى • كان رينان يعتقد أنه وجد فى القرن الثالث عشر معقلان للرشدية وهما المدرسة الفرنسيسكانية وجامعة باريس • ولقد أصاب فيما يخص جامعة باريس وان كان قد أخطأ بلا شك خطأ عظيما فيما يخص المدرسة الفرنسيسكانية • ويرجع ذلك الى خلطه دائما بين مذهبين عربيين مختلفين جدا من حيث مضمونهما ومن حيث نتائجهما فى مجال الأخلاق والدين ونقصد بهما نظرية وحدة العقل الفعال ووحدة العقل الممكن ، وهذه النظرية الأخيرة وحدها هى التى تميز الرشدية الهرطقية اذ يترتب على الأخذ بها انكار الحياة فى الآخرة وانكار الجزاء فيها •

---

(٧٠) Renan : p. 185 à 197.

(٧١) Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe

ويستمر هـذا الخلط أيضـا عند كثير من البـاحثين المعـاصرين مثل جلسون . أما القول بوحـدة العقل الفعـال وأعتبـاره فى بعض الأحيان وكأنه هو الله فـكان منتشرا اذ قال به جيوم دوفرنى وروجر بيكون مثلا دون أن يكونا بذلك رشديين لأنهما ابتعـدا عن القول بوحدة العقل الممكن أو السلبى وهو ما يميز الرشـدية (٧٢) . وأخذنا فى بداية اهتمامنا بهذا الموضـوع برأى رينـان ، ولـكن بعد أن سرنا خطوات فى الدراسة وبعـد أن تـكونت لدينـا فـكرة أكثر عمقـا عن المدرسة الفرنسيسكانية تبين لنا أنه لا الاسكندر دى هالس ولا القـديس بونا فنتورا ولا دونز سـكوت Duns Scot ولا حتى روجـر بيكـون من الرشـديين أو حتى من المبشرين بالرشدية .

ولابد عند الحديث عن الرشدية أن نتوقف قليلا عند التحريف الذى أصاب اسم صاحبها حتى أصبح Averroès وأصبحت الرشـدية هى Averroisme وأصبح الرشدى هو Averroiste . يقـول جوتييـه فى كتابه عن ابن رشد أن اسم هـذا الفيلسوف حرف عند ترجمته الى اللاتينيـة لأن الترجمة كانت تتم بطريقـة عجيبة ، وذلك منذ أن بدأت حركة الترجمـة عن العربيـة فى منتصف القرن الثانى عشر . فـكان أحد اليهود من المتقنين للعربيـة يضع ترجمـة الـكلمة أو التعبير العـربى باللغـة الدارجة الخاصـة بالبـلد التى تتم فيهـا الترجمـة ، ثم يقوم أحد المترجمين المتخصصين بالترجمـة الى اللاتينيـة ، ولم يكن فى أغلب الأحيان المترجم الأول ملما بالفلسفة اذ لم يكن يشترط فيـه الا اتقانه للعربيـة . والغريب أن اسم ابن رشد بشكله المحرف هو الذى ظل شهيرا حتى بداية هذا القرن ، أما اسمه الأصلى فقد كان لايعرفه الا القليلون (٧٣) .

واعطى القرن الثالث عشر لـكلمة رشديين Averroistae معنى ضـيقا ودقيقـا ، فهم الذين يعتنقون التأويل الرشـدى لـكتاب النفس ويأخذون بوحـدة العقل أو النفس ، تلك النظرية التى أثارت علماء اللاهوت

---

(٧٢) Van Steenberghen : La philosophie en occident p. 190.

(٧٣) Gauthier : Ibn Rochd : p. 1 — 2.

أكثر من غيرها لما يترتب عليها من هدم للشخصية الانسانية ، ومن انكار للمسئولية الفردية بل ومن هدم لكل الأخلاق (٧٤) ٠

ويرى موندونييه وهو أول من اهتم بالرشدى المسيحى الأعظم سيجر دى برابانت ، أنه ليس من السهل تحديد مايعنيه القرن الثالث عشر على وجه الدقة بكلمة الرشدية فبينما اعتبرها البعض وقت ذاك ما دسه ابن رشد على أرسطو من ضلالات ، اعتبرها البعض الآخر أباطيل الاثنين معا ٠ ويذهب ماندونييه الى أنه يمكننا عموما اعتبار الرشدية هى التراث الكامل لأرسطو كما شرحه ابن رشد وكما قبله بعض الفلاسفة اللاتين الذين يطلق عليهم لقب الرشديين ٠ وأساس الرشدية عنده هو انكار العناية الالهية والحرية الانسانية فى المجال الأخلاقى كما أنها تتمثل فى القول بوحدة العقل وقدم العالم وقدم الحركة والزمان (٧٥) ٠

والحقيقة أن الرشدية لم تقل بما ينسبه لها موندونييه متأثرا برينان٠ فالرشدية لم تنكر أبدا لا العناية الالهية ولا الحرية الانسانية ، كما أنها لم تكن الفلسفة الوحيدة التى قالت بوحدة العقل ، لو قصدنا بذلك وحدة العقل الفعال ، وان كانت تميزت بالقول بوحدة العقل الممكن ٠ قد يكون هذا هو ما نسب اليها خطأ فى العصور الوسطى بفعل الأساطير التى نسجت حول اسم صاحبها ، ولكنه لا يعبر أبدا عن حقيقتها ٠

وكان توماس هو أول من استخدم تعبير averroistae أى الرشديون فى كتابه « فى وحدة العقل » ، وهو الذى أعطاه معناه الدقيق فالرشدى هو نصير نظرية وحدة النفس والعقل (السلبى) الشهيرة٠ وهناك من المؤرخين من يوسع معنى لفظة رشدى حتى يجعلها تشمل كل الاتجاه الأرسطى الذى لا يحفل باللاهوت ولا بالمطالب الفلسفية للعقيدة ، ومن هؤلاء Doncoeur دونكير وجرابمان Grabmann ٠ وخطورة

---

(٧٤) Van Steenberghen : Siger de Brabant : tome II p. 675.

(٧٥) Mandonnet Siger de Brabant : 1ère partie p. 158 — 160.

هذا التعريف هو أنه يمكن من خلاله اعتبار كل من البرت وتوماس من الرشديين ، بل هما رشديان فى هذه الحالة أكثر من سيجر

ونسجت الروايات حول ابن رشد حتى جعلت منه أسطورة تمثل الالحاد فى أفظع صوره · ولقد نسب له هذا القول الشهير : هناك ثلاثة أديان أحدها مستحيل وهو المسيحية ، وثانيها لا يصلح الا للاطفال وهو اليهودية ، أما الثالث وهو دين الخنازير فهو الدين الاسلامى ! كما يحكى عنه أنه دخل كنيسة ذات مرة فرأى المسيحيين وهم يتناولون القربان المقدس فصرخ « يا للهول ! هل توجد فى العالم طائفة أكثر جنونا من المسيحيين الذين يأكلون الاههم الذى يعبدونه » · ونتيجة لهذه الاشاعات أصبح كل من يشك فى دينه ينتسب للفلسفة الرشدية · ولا نجد لهذه الأسطورة أثرا عند البرت ولا عند توماس الأكوينى · ولهذا يرجع رينان أن تكون معظم هذه الروايات قد بدأت حوالى عام ١٣٠٠ · ولعب ابن رشد دورا مزدوجا فى كل الفلسفة المدرسية ، فهو من جهة صاحب الشرح الكبير وأعظم مفسرى أرسطو الذى يقدره حتى الذين يحاربونه ، وهو من جهة أخرى ناكر الأديان وأبو الملحدين · وبمعنى آخر لعب ابن رشد فى آن واحد فى ذلك العصر المتشدد فى ايمانه دورين متناقضين فهو الأستاذ التقليدى للمدارس الكاثوليكية كما أنه الملحد والمبشر بالمسيح الكذاب · الا أن الأمر — فيما نرى — طبيعى فهو كشارح يقدم الفلسفة التى يتقبلونها أما كصاحب مذهب فيجب أن يلعن باسم الايمان (٧٧) ·

ويمكن تلخيص أهم النظريات اللامدرسية المميزة للرشدية اللاتينية في مجال الميتافيزيقا والطبيعة والنفس والأخلاق على الوجه التالى :

النظرية الأولى :

خلق الله مباشرة موجودا واحدا فقط ، أما بقية الموجودات فلا تخلق الا بوسائط · ان العلة الأولى ، لكونها لا مادية وبسيطة ، لا يمكنها أن

---

(٧٦) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 191 à 195.

(٧٧) Renan : p. 327 — 316.

تخلق مباشرة الا موجودا واحدا · وهذا المخلوق يكون أقل كمالا من الله وان كان ذا طبيعة عاقلة مثل الله · وينتج عن هذا المخلوق الأول ، ألا وهو العقل الأول ، عقل ثان وهكذا على التوالى مع ملاحظة أن كل عقل يتحد بفلك سماوى · وتنشأ الموجودات الأرضية فى النهاية بواسطة هذا الخلق التدريجى · والله يجهل كل هذه الموجودات ولا يحفل بها بالمرة، ومن هنا فهو لا يعرف الممكنات · وتتعارض هذه النظرية مع مجموعة من النظريات المدرسية ألا وهى خلق الله المباشر للموجودات ، ومشاركة العلة الأولى فى نشاط العلة الثانية ، وعلم الله بالجزئيات وبالموجودات الدنيا · فقد قال كل الرشديون اللاتين بهذه النظرية فعلا ، وان كنا سنبين عند حديثنا عن الخلق عن ابن رشد انه لم يقل بها ! انما جاءت هذه النظرية نتيجة للتأثر بنظرية الفيض الأفلاطونية ·

النظرية الثانيـــة :

انكار حرية ارادة الفعل الخلاق ، وانكار طابع الامكان للموجودات، ووفقا لهذه القضية أو النظرية فان كل المخلوقات ضرورية وهى بالطبع ملازمة لله فى الوجود منذ القدم · كما أن كل العقول ضرورية أيضا وقديمة قدم الله ، وهى بطبيعتها موجودة مع الله · أما المدرسيون المسيحيون فيذهبون على العكس الى أن العالم المادى قد بدأ فى الزمان ·

النظرية الثالثـــة :

الحتمية الكونية : وبمقتضاها يكون للاجرام السماوية تأثير كامل على الموجودات الأرضية ، أى أن الموجودات السماوية والعلاقات الموجودة بينها هى التى تحدد بحتمية ما يحدث على الأرض ، وفى هذه الحالة تخضع الحياة الفردية بدورها للحتمية وتختفى حرية الارادة ·

النظرية الرابعـــة :

وحدة العقل الانسانى أو وحدة النفس كما يطلق عليها عموما Monopsychism e · وهى أشهر النظريات الرشدية على الاطلاق · يعترف الرشديون بأن لكل فرد جسد ونفس حساسة ، الا أنهم يذهبون الى أن الجنس الانسانى كله يشترك فى نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الأفراد·

وتحقق هـذه النفس النوعية ، التى لا تلعب دور الصورة الجوهرية ، اتحادا عابرا وعارضا مع النفس الحساسة التى ينفرد بها كل فرد · ويكفى هـذا الاتحاد العابر فى رأى الرشديين لتفسير التفكير · وكان من الطبيعى أن تحظى هـذه النظرية من دون النظريات الرشدية الأخرى بأكبر قدر من الهجوم من المحافظين المسيحيين ، اذ بدت لهم خيانة واضحة لفكر أرسطو · خاصة وهى تصطدم برؤيتهم لفكر أرسطو وباحساسهم بقيمتهم الفردية · اعتقدت المدرسية المسيحية ان العقل الفعال عند أرسطو مبدأ الهى يأتى للانسان الفرد من الخارج ليستقر فى نفسه ، بينما كان الفلاسفة العرب يعتقدون أنه يظل خارج النفس الفردية ، ولا يلمسها عن قرب · كانت نظرية وحدة النفس ، لقولها بأن الشخص الفرد لايفكر انما العقل المفارق هو الذى يفكر ، تصطدم بعنف مع الايديولوجية المدرسية · ففى رأى هـذه الأخيرة أن القول بهـذه النظرية لا يفسر كون الناس جميعهم لا يفكرون فى أى شىء بنفس الطريقة وكونهم لا يفكرون طوال الوقت · كان القول باتحاد العقل النوعى (أى الكلى) بجسم الفرد اتحادا خارجيا يهدد نظرية الشخصية التى تتمسك بها المدرسية ، تلك النظرية التى ينتج عن هـدمها إنكار الخلود الفردى · كما أن القول بوحدة النفس يترتب عليه القول بخلود النفس النوعية الكلية وحدها دون النفس الفردية ، كما يترتب عليه انكار البعث للافراد وانكار الحساب ·

النظرية أو القضية الخامسة :

الحتمية السيكولوجية والخلقية : بما أن السلوك الانسانى ضرورى مثله مثل كل الظواهر الأرضية الأخرى ، فلم يعد هناك مجال للحرية الفردية ولا للمسئولية التى هى أساس الأخلاق المدرسية ·

القضية السادسة :

نظرية الحقيقتين وهى من أهم النظريات الرشدية : لما كان تعارض هـذه النظريات الرشدية السابقة مع العقيدة الكاثوليكية ، أمرا واضحا ولما كان الرشديون فى القرن الثالث عشر يتمسكون باحترامهم للعقيدة وللكنيسة ، فقد لجأوا للقول بأن ما هو حقيقى فى الفلسفة يمكن أن يقول اللاهوت بعكسه على أن يكون هـذا الضد صحيحا أيضا · وسواء

قال ابن رشد بهذا المبدأ أم لا (وسنرى انه تمسك بفكرة الحقيقة الواحدة دائما !) فان الرشديين فى القرن الثالث قالوا به • ولقد هوجمت هذه النظرية الشهيرة فى قرار تحريم ١٢٧٧ لأنها تهدم مبدأ عدم التناقض الشهير وتقضى على العلاقات التى يرى المدرسيون أنها تربط بين العقل والايمان •

القضية السابعة :

احترام ارسطو وابن رشد • ان الرشديين اللاتين يتظاهرون بالخضوع لفكر أرسطو الذى جاء بالحقيقة الفلسفية ، ومن جهة أخرى بما أن ابن رشد وحده هو الذى فهم هذا الفكر فيجب الأخذ الحرفى بما يقوله هذا الشارح العربى • ويعد الاعتقاد فى صدق فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد بمثابة المبدأ الأساسى عند رشديى القرن الثالث عشر والقرون التالية الذين يستشهدون دائما بهذين الفيلسوفين فى أى حديث • أما موقف المدرسيين فهو مختلف تماما فهم ينتقون من نظريات كل من أرسطو وابن رشد ويعدلونها ، ويضيفون اليها نظريات أخرى استوحوها من غيرهما (٧٨) •

وبعض هذه القضايا هى نتائج لقضايا رشدية لم يفصح عنها ابن رشد وتولى تلاميذه بالنيابة عنه القيام بهذه المهمة ، وهى قضايا تعبر فى عمومها عن الاتجاه العام لفلسفة ابن رشد • ولذلك لا نوافق د• قاسم على رأيه الذى طالما ردده فى كتبه وهو أن ملحدى العالم الغربى كانوا يتلهفون على آراء جديدة ليقيموا على أساسها نظريتهم القائلة بوجود عقل واحد مشترك بين جميع أفراد البشر ، فلما سمعوا باسم ابن رشد ، الشارح الأكبر أرسطو ، الذى لم يعرف بعد أى شرح من شروحه أعلن هؤلاء الملحدون أنفسهم من أنصار ابن رشد (٧٩) • ونرى أن هذا القول فيه الكثير من المبالغة فلا يعقل أن ينسب بعض

---

(٧٨) De Wulf : Histoire de la philosophie medièvale tome I p. 90 à 95.

(٧٩) د• محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى ص ٥٣ •

المفكرين أنفسهم لمفكر دون أن يعرفونه . ويرى د. قاسم أن هؤلاء الرشديين عجزوا أحيانا عن التفرقة بين آراء ابن رشد الخاصة وآراء سائر الفلاسفة والشراح الأرسطيين مما تسبب فى تحريف فكر ابن رشد . أما السبب الرئيسى لتحريف هذا الفكر فهو قصد التحريف فعلا !!. أخذ د. قاسم هذا الرأى عن رينان الذى ردده كثيرا فى كتابه الشهير « ابن رشد والرشدية » . ويعترف رينان أن التحريفات التى طرأت على الفلسفة الأرسطية وعلى الرشدية على التوالى قد أدت الى انكار الغيب والمعجزات والملائكة والشياطين والتدخل الالهى ، والى اعتبار الأديان والمعتقدات الخلقية مجرد احتيال . ولم يكن أرسطو ولا ابن رشد قطعا يفكران أن مثل هذا التغير سيطرأ على فلسفتهما يوما (٨٠) .

ويبدو أن رينان ود. قاسم من بعده وقعا فى عشق ابن رشد ، وان كان د. قاسم قد تفوق على الأستاذ الفرنسى بحيث أصبح تحيزه للشارح واضحا ، وبدلا من أن ينظر بموضوعية لتحريف الرشديين لفلسفة ابن رشد ، وبدلا من محاولة توضيحه لنا أصبح يكتفى بمهاجمتهم . ولو كان د. قاسم قد درس مثلا سيجر دى برابانت أو اسحاق البلاغ لكان رأى فيهما تمسكا شديدا بحرفية الرشدية . اجتهد د. قاسم فى توضيح ماأخذه توماس عن ابن رشد فى كتابه « نظرية المعرفة » وهذا ماسنوضحه فيما بعد فى حينه ، وكان د. قاسم متحمسا وهو يتحدث عن فلسفة ابن رشد وعن « اغتصابات » توماس لها حتى بدى واضحا من عنف عباراته انه من شدة حبه لابن رشد أصبح « يكره » توماس الاكوينى بشدة ولا يترك فرصة الا ويهاجمه فيها ! وفى رأينا أن أى فيلسوف تخلق فلسفته تيارا لابد وأن تختلف فلسفات تلاميذه ولو قليلا عن فلسفته ، والا لما استحقت هذه الفلسفات أن تكون فكرا ولكانت مجرد تكرار .

ونعتقد أن دخول أرسطو ومعه ابن رشد فى أوروبا المسيحية خلق ثلاثة تيارات فكرية . التيار الأول هو تيار الأوغسطينيين ذى النزعة الأفلاطونية الجديدة ، وهم علماء اللاهوت التقليديون الذين رفضوا أرسطو

---

(٨٠) Renan p. 432.

تماما لتعارض بعض نظرياته مع العقيدة المسيحية · وكان معقل هذا الاتجاه بالطبع هو كلية اللاهوت بجامعة باريس · أما التيار الثانى فهو التيار الذى أخذ بالأرسطية فى شكلها الرشدى والذى فصل بين مجالى الفلسفة واللاهوت · ويمكن أن يسمى هذا التيار بالأرسطية الجذرية أو الهرطقية أو الأرسطية الرشدية وهى التسمية التى نميل اليها · ومن زعماء هذا التيار سيجر دى برابانت أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس ، وكذلك بويس دى داشى Boèce de Dacie · أما الاتجاه الثالث فهو الذى يحاول التوفيق بين أرسطو وبين العقيدة ، مؤمنا بأن أرسطو يحمل فى طيات فلسفته آفاقا كثيرة ومثمرة للفكر حتى فى شكله اللاهوتى بحيث يمكن الاستفادة منه · وعملية التوفيق هذه تذكرنا بمحاولة الفلاسفة المسلمين التى سبقت هذه المحاولة المسيحية بعدة قرون · وعلى رأس هذا التيار الأرسطى الأرثوذكسى كما يطلق عليه ، القديس ألبرت الكبير وتلميذه العظيم القديس توماس الأكوينى ·

لماذا كان لابن رشد هذا الشأن العظيم ، وهذا الأثر القوى الممتد عبر القرون ؟ هل نقول مع لانج فى كتابه « تاريخ المادية » أن كل قيمة ابن رشد فى كونه بلور نتائج الفلسفة العربية الأرسطية التى كان هو آخر ممثليها العظام (٨١) ·

كان ابن رشد فى رأينا أكثر من شارح لأرسطو ، وأكثر من جامع لكل نتائج الفلسفة العربية الأرسطية ، اذ أضاف الجديد لأرسطو اما ليكمل نظرياته التى تركها معلقة دون أن يقول فيها الكلمة الأخيرة ، واما ليوضح مواطن الغموض فيها · بل يمكننا تأكيد أنه خلف وراءه مدرسة بدأت منذ القرن الثالث عشر واستمرت لقرون طويلة فى عدة بلاد فى أوروبا · وكم كانت دهشتنا كبيرة عندما رأينا العالم فان ستينبرجن ينكر ، فى بحثه الذى شارك به فى مهرجان باريس عن ابن رشد فى عام ١٩٧٦ ، أى وجود للرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر ، كما يذهب الى أن لقب رشدى فى هذا القرن كان يطلق على كل من يأخذ بنظرية

---

(٨١) Lange : Histoire du Matérialisme — 2 tomes — Paris 1910 — 1911 tome I p. 164.

وحدة النفس فحسب دون أن يعنى هذا أخذه ببقية النظريات الرشدية، بل أن هذه النظرية ذاتها (أى نظرية النفس) كانت تنسب أحيانا الى أرسطو نفسه · ويرجىء فان ستينبرجن نشأة الرشدية اللاتينية الى القرن الرابع عشر حيث بدأت مع جان جوندان الذى كان يظهر اعجابا هائلا لكل من أرسطو وشارحه · ويذهب فان ستينبرجن ، مخالفا بذلك أغلب المؤرخين لتاريخ الفلسفة فى هذه الفترة ، الى أن ثمة اختلافا كبيرا بين موقف جان جوندان وموقف سيجر وأصحابه الذين كانوا يعتبرون ابن رشد مصدرا ثانويا لفكرهم فحسب ! ولا يكتفى فان ستينبرجن بذلك بل يذهب الى حد القول الى أن نفس رشدية جان جوندان وسائر الرشديين الايطاليين هى أولا وقبل كل شىء أرسطية جذرية (٨٢) · ولعل ماسنقدمه فى هذا البحث من شأنه اثبات أن كل من مدرسة سيجر (الأرسطية الجذرية) ومدرسة القديس ألبرت والقديس توماس (الأرسطية المؤمنة المعتدلة) قد أخذت الكثير فى القرن الثالث عشر من فلسفة ابن رشد سواء فيما يتعلق بمحاولة التوفيق أو بنظرية النفس أو بنظرية العالم ·

---

(٨٢) Van Steenberghen : L'averroisme latin au XIII siecle au "Colloque International Averroès — Paris 20 — 23 Septembre 1976.

الباب الثانى

« محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين في العصور الوسطى »

المسيحية واليهودية وتأثير ابن رشد فيها

الفصل الأول : فلسفة التوفيق

الفصل الثانى : التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد

الفصل الثالث : التوفيق عند ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكوينى

الفصل الرابع : التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر دى برابانت

الفصل الخامس : التوفيق فى الفلسفة اليهودية الرشدية

الفصل الأول

« فلسفة التوفيق »

(أ) هل هناك « فلسفة اسلامية »
و « فلسفة مسيحية » أم لا ؟

يكون التوفيق بين العقل والنقل كما قال بعض فلاسفة الاسلام ، أو بعبارة أخرى بين الفلسفة والدين ، أو كما قال ابن رشد بين الحكمة والشريعة • وهذا ماسندرسه عند الفلاسفة المسيحيين واليهود الذين اخترناهم موضوعا لهذه الدراسة لنتبين مدى تأثرهم بمعالجة ابن رشد لمشكلة التوفيق • ولكن قبل أن نشرع فى تلك الدراسة رأينا التوقف عند بعض المفاهيم فى محاولة لتعريفها بدقة حتى يكون حديثنا بعد هذا له أساس واضح • ولا نقصد بالتعريف تقديم تعريف فلسفى أو لغوى متفق عليه ، انما نقصد به تقديم التعريف الذى ارتضيناه واخترناه لأنه أقرب الى الصواب فى رأينا ، من بين محاولات عديدة للتعريف • وهذه المفاهيم هى « فلسفة اسلامية » و « فلسفة مسيحية » و « فلسفة مدرسية »• وترجع صعوبة الحد بالنسبة لهذه التعبيرات الى أن تراث كل منها لم ينشر كاملا بل لم يكتشف كله بحيث أن الصورة النهائية لهذه الفلسفات غير متوفرة ، وبالتالى يصعب وضع تعريف دقيق لها • ان صورة هذه الفلسفات تتغير باستمرار وتزداد وضوحا مع تقدم عملية النشر • وأكبر دليل على ذلك وهو أبسط دليل فى نفس الوقت ، ان رينان فى كتابه الشهير عن ابن رشد والرشدية الذى نشره فى نهاية القرن التاسع عشر ، وبالرغم من الجهد العظيم الذى بذله للبحث عن المخطوطات سواء كانت مخطوطات ابن رشد نفسه أو أنصاره أو خصومه ، فانه لم يستطع الا معرفة القليل جدا عن أخطر تلاميذ ابن رشد اللاتين ونقصد به سيجر دى برابانت • وهناك مثال آخر وهو اغفال رينان لأخلص تلاميذ ابن رشد بين اليهود•

ونقصد به اسحاق البلاغ ، رغم اهتمامه الشديد بالرشدية اليهودية ٠ ومما لا شك فيه أن رينان كان يجهل تماما اسحاق البلاغ والا لذكره بل ومجده ٠

لعل هذا السؤال : « هل يمكن الحديث عن فلسفة اسلامية وعن فلسفة مسيحية ؟ » يلخص كل المشكلة التى نحن بصددها ويمثل جزءا من مشكلة أعمق وأوسع ونعنى بها مدى ارتباط الفلسفة بكل من البيئة والدين ٠ وقد أثيرت فى العقد الخامس من هذا القرن مناقشات عديدة وان كانت عقيمة فى الغالب حول هذا الموضوع ٠ ويرجع عقم هذه المناقشات الى غياب أسس قوية للموضوع تستند اليها المناقشات ، خاصة فيما يتعلق بالحديث عن الفلسفة المدرسية ٠ ولقد أكد كثير من المؤرخين ، وهم يفسرون خطأ ذلك المبدأ الشهير « الفلسفة فى خدمة اللاهوت » ان فلسفة العصور الوسطى كان دورها الوحيد هو الاسهام فى تكوين علم اللاهوت (أو علم الكلام عند المسلمين) ٠ أما البعض الآخر فقد أراد منح الفلسفة مزيدا من الاستقلال ولذلك جعل منها شريكة وندا اللاهوت ٠ ولم يتبين أى من الفريقين الحقيقة الدقيقة التى تتلخص فى أن اللاهوت علم يتمثل دوره فى ابراز المفاهيم الدينية ، أو بمعنى أدق فى بيان عدم معقوليتها ، فى حين أن الفلسفة لا تعتمد على مايقدمه الوحى ، ولهذا فانها بداهة مختلفة عن اللاهوت ٠ فلا توجد فلسفة الا اذا كان ثمة بحث عن حلول عقلانية بواسطة مناهج عقلانية ٠ ومن ناحية ثانية فان تفسير المعتقدات الدينية ليس من اختصاص الفلسفة الا أنه يمكن استخدام الفلسفة فى اللاهوت على ألا تكون عندئذ فلسفة حقيقية مستقلة بذاتها ٠ فكما أن استخدام الرياضيات فى الفلك يجعلها جزءا من علم الفلك فان استخدام الفلسفة فى اللاهوت يجعلها ضمن اللاهوت ٠

لا توجد اذن فلسفة مسيحية انما هناك فلسفة فحسب على نحو مانقول بأن هناك تاريخا فحسب ٠ ان مجال الفلسفة لا يطابق مجال اللاهوت وهذا دليل على تميزها ٠ وبحكم تعريف الفلسفة وبحكم مجالها فان الفلسفة هى الفلسفة وحسب ، أى لا يوجد لها وطن ولا دين ٠ لا معنى للحديث اذن عن فلسفة مسيحية أو عن فلسفة اسلامية أو يونانية ٠

ويجب ، فى ضــوء هــذا القول ، أن لا نفهم من قولنــا « فلسفة يونانية » الا تلك الفلسفة التى وضعها اليونان فحسب ، أو الفلسفة عند اليونان ، ان الفلسفة فى نهــاية القول لا تختلف أساسا باختلاف البلاد ، ولا باختلاف العصور ، ولــكنها تختلف باختلاف التيارات الفكرية (١) .

وفى ضوء ما سبق يكون لزاما علينــا أن لا نقول عن ابن رشــد أنه فيلسوف مسلم انما هو فيلسوف وحسب وان كانت له محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين اللذين يفصــل بينهما تماما . واذا اعتبرنا كلا من البرت الــكبير وتوماس الأكوينى مفكرين مسيحيين فيجب أن لا نعتبرهما فيلسوفين، فهما فى رأينــا لاهوتيين انصبت جهودهمــا على خدمة اللاهوت وان كانا قــد لجأ الى الفلسفة أحيانا فى معالجتهما اللاهوتية للموضوعات المختلفة. وما يصــدق على هــذين المفكرين المسيحيين يصــدق أيضا على موسى بن ميمون ، فهو عالم لاهوت يهودى وليس فيلسوفا . فــكل من يضع الــدين نصب عينيــه فى رأينــا ، وان حاول استخدام المنــاهج الفلسفية لاثباته أو لتفسيره ليس فيلسوفا بل عالم دين .

وينضم المؤرخ الفلسفى الشهير فان ستينبرجن للفريق الذى يؤمن بعــدم وجــود مايسمى بالفلسفة المسيحيــة (والذى يرفض بالتــالى وجود ما يسمى بالفلسفة الاســلامية وبالفلسفة اليهودية) . ولم يكتف بذلك بل ذهب الى أن العقيــدة المسيحية ، كان لها تأثير هائل وان كان ضــارا على تطور الفكر الغربى . فمنذ أن اســتقرت المسيحية وخاصــة الــكاثوليكية توقف النمو الفلسفى بل شل اذ اختفت كل حرية فــكر . فالوحى يقــدم حلا جاهزا للمشــاكل الفلسفية الأســاسية وبذلك يعفى العقل من القيــام بأى محاولة خاصــة وبالتــالى يمنعــه من تكوين فلسفة مستقلة عن الــدين . والفكر المسيحى فى رأيه لم ينتج الا « مدرسية » أى تلفيقا فلسفيا دينيــا واستمر الحال كذلك حتى تخلص العقل من سيطرة الوحى فاستطاع أن يخلق العقلانيــة الحديثــة (٢) .

---

(١) Théry p. 23 — 25.

(٢) Van Steenberghen : Aristote en occident p: 52-53.

وعلى العكس من ذلك يعتقد فريق من العلماء أن هنـاك فلسفة مسيحية وأخرى اسـلامية وثالثة يهودية · وعلى رأس هـذا الفريق جيلسون العالم الفرنسى الشهير المتخصص فى الفلسفة المسيحية وأفضل من كتب عن روح هذه الفلسفة ومفاهيمها علاوة على الكتابة عن تاريخ مذاهبهـا بدقـة ووضـوح بالغين · يقول جيلسون معرفا الفلسفة المسيحية « اننى أسـمى فلسفة مسيحية كل فلسفة تعتبر الوحى المسيحى عونا ضروريا للعقل ، بالرغم من تمييزها بين النمطين صـوريا » · ولقـد استنتج جيلسون ، فيما يقول، هـذا التعريف من الواقع التـاريخى ، أى من دراسـته لتـاريخ الفلسفة المسيحية · كما يقـدم لنـا تعريفـا للفيلسوف المسيحى من شأنه أن يؤيد تعريفـه للفلسفة المسيحية ويزيده وضـوحا فيقول : أن الفيلسوف المسيحى هو أولا وقبل كل شىء من يحـاول أن يختـار من بين المسائل الفلسفية · ومن حيث المبـدأ هو قادر على الاهتمـام بكل هـذه المسائل مثله مثل أى فيلسوف آخر ، ولـكنه لا يهتم فعـلا وواقعيـا الا بتلك التى يفيد حلها مسار الحيـاة الدينيـة · وحتى الفلاسفة المسيحيون مثل القـديس توماس الذين شمل اهتمامهم كل الموضـوعات الفلسفيـة لم يقوموا بعمل خلاق الا فى مجال محدود نسبيا · وهذا شىء طبيعى ، فيما أن الوحى المسيحى لا يعلمنا الا الحقـائق الضرورية للخـلاص فان الاهتمام الفلسـفى به لا يمكن أن يشـمل الا ما يتعلق بوجود الله وطبيعتـه ، وأصـل النفس وطبيعتهـا ومصيرها · جيلسون اذن يرى أن هنـاك فلسفة مسيحية وان اختلفت عن غيرها من الفلسفات بموضوعها · والفيلسوف المسيحى فيما يرى جيلسون يختـار دائمـا علاقـة الانسان بالله كأساس لنظرية عامة تشمل كل الأمور الأخرى ، وبالتالى فهو يعطى لنفسه نقطة ارتكاز ثابتـة تساعده على تحقيق النسقية والوحدة لـكل مذهبـه ، وهـذا هو سبب الطابع النسقى المميز لـكل الفلسفات المسيحية ·

ويفرق جيلسـون بين ما نسميه فلسفة مسيحية وفلسـفة يهودية من جهة ، وبين ما نسميه فلسفة اسـلامية من جهة أخـرى ، ويعتبر الطرفين نمطين مختلفين تماما من الفكر نظرا للظروف المتباينـة التى نشأ فيهـا كل منهما فبينما كانت « الفلسفة » المسيحية من صنع رجال اللاهوت المسيحيين الذين عملوا من أجل المسيحية وباسمها ، لم تكن الفلسفة العربية اسـلامية بالضرورة ، ففلسفة ابن رشد على سبيل المثـال لا يمكن اعتبارها اسلامية

الا فى أضيق الحـدود . وجدت فلسفة عنـد المسلمين هـذا حق ولـكن ليس من الدقة اعتبارها اسلامية ونعتها بهذه الصفة كما نفعل .

لقد اختلف الوضع فى العـالم المسيحى تماما عنه فى العالم الاسلامى بالنسبة لكل من الفلسفة وعلم الـكلام أو اللاهوت . فبينما جاءت الاضافات الفلسفيـة الـكبيرة عنـد المسلمين دائمـا على يد من يطلـق عليهم لقب « الفـلاسفة » ، نجـد أن الأمر اختلف فى أوروبا بحيث كانت الاضـافات الفلسفية الـكبيرة فى الفلسفة من طرف اللاهوتيين . ونتيجة لهـذا الوضع الغريب فى العـالم المسيحى نلاحظ أنه بينما فصـل اللاهوت المسيحى نفسه تدريجيـا عن الفلسفة اليونانيـة الى درجـة رفضها فاننـا نجد أن كبـار اللاهوتيين المسيحيين المتفلسفين أصبحوا تلاميذا للفلاسفة المسلمين أكثر من هم تلاميذ للاهوت المسيحى (٣) .

ومن علماء هـذا الفريق ، الذى يؤكد وجود فلسفة مسيحية من يطرح المسألة طرحا مختلفا فيـذهب الى أنه بالرغم من كون الفلسفة بحكم تعريفها بحث عقلانى عن المبـادىء والعلل ، الا أن التـاريخ والواقع يثبت لنـا أنهـا تأخذ فى البيئـة الوثنيـة اتجاها مختلفا تماما عن اتجاهها فى بيئة مسيحية ، وان لم يختلف جوهرها فى الحالتين . لقد أتت المسيحية بمفاهيم فلسفية صميمة فى حـد ذاتهـا ، ولـكنها كانت مجهولة من الفـلاسفة السابقين عليهـا نظرا لاختـلاف الزاوية التى كانوا ينظرون منهـا الى سـائر الأمور . وكـذلك تبرز المعتقـدات الدينيـة مفـاهيم ميتافيزيقيـة هى لاهوتيـة فى حد ذاتهـا مما يثرى الفلسفة الخالصـة . وعلى هـذا الأساس يمكن القول أنه توجد فلسفة مسيحية (٤) لا يكفى اذن القول بأن هنـاك فلسفة مسيحية بل يجب التأكيد على أن الدين يحـدث تغييرا فى الفلسفة فيغير اتجـاهها ، ويثريها بمفـاهيم جديدة . وما يقال عن الفلسفة المسيحية ينطبق على الفلسفة الاسلامية وعلى الفلسفة اليهودية بالطبع .

---

(٣) Gilson : L'esprit de la philosophie médiévale. Tome I p. 39 à 41, p. 183 et tome II p. 274.

(٤) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 32

ويطرح أستاذى الدكتور محمود الخضيرى المسألة طرحا مختلفا تماما عندما يحاول تحديد كل من ماهية ومجال الفلسفة المسيحية بالرجوع الى الباعث الأصلى على وجودها . يقول د. الخضيرى أن ثمة ظروفا متعددة اشتركت فى تكوين الفلسفة المسيحية فى نشأتها الأولى ، ولعل أقوى الأسباب التى عملت فى بنائها هو احتياج الديانة فى مبدأ أمرها الى تبليغ دعوتها بالحجة وتفهيمها للعالم القديم . والمسيحية تعتمد فى جوهرها على الجمع بين التفكير النظرى والحياة أو بين العقل والأخلاق. ويذهب أستاذنا الخضيرى الى أن أوائل الدعاة للمسيحية أدركوا أنهم يواجهون عالما كانت الفلسفة هى دعامته الثقافية ، وأدركوا أنه لابد لنشر الدعوة بين المثقفين واكتسابهم الى جانبها واقناعهم باعتناقها أن يقدموها اليهم فى صورة فلسفية ، وبذلك كانت الفلسفة هى الواسطة بين المسيحية وبين عالم الثقافة القديمة . وبدون الفلسفة لم يكن من المستطاع التفاهم بين العقلية القديمة وبين المسيحية . ويضاف الى ذلك عامل آخر مهم هو أن المسيحية لاقت فى مبدأ أمرها مقاومة شديدة من جانب المشتغلين بالفلسفة ، فحملت هذه المقاومة المفكرين من المسيحيين على الاستعانة بالفلسفة للرد على ما يوجه الى العقيدة من انتقاد ليكون الرد بنفس السلاح الذى يستعمل فى الهجوم . ويضيف د. الخضيرى عاملا أخيرا ساعد على قيام الفلسفة المسيحية هو ظهور البدع والآراء المخالفة للعقيدة ، وكان أصحاب البدع على شىء من الثقافة الفلسفية فقويت الحاجة الى الفلسفة للرد عليهم واقناع الاتباع بالمحافظة على عقيدتهم باظهار ما فى البدع وآراء الفرق الجديدة من فساد . وينبهنا د. الخضيرى الى أنه كان من الممكن أن تنشأ فلسفة تعتمد كل الاعتماد على الانجيل وتظهر على هذا الوجه فلسفة خاصة بالانجيل ، ولكن هذا لم يحدث . والسبب أنه كانت هناك فلسفة موجودة بالفعل هى فلسفة اليونان القدماء ، وكان من الأوفق الاستعانة بها لتأسيس مذهب مسيحى فى الفلسفة (٥) . وغنى عن القول أن البواعث على نشأة الفلسفة الاسلامية كانت مختلفة تماما عن تلك التى أدت الى نشأة الفلسفة المسيحية ، وأن هذا الاختلاف هو سبب اختلاف طبيعة كل منهما .

---

(٥) د. محمود الخضيرى : مقالة فى الفلسفة المسيحية لم تنشر .

ونميل بعد هذا العرض لمختلف المواقف من تلك القضية التى نحن بصددها الى الاعتقاد بأن الفلسفة تتأثر عادة بالدين ، وغالبا ما يكون هذا التأثير بالنسبة للميتافيزيقا ولنظرية النفس ، وبأن حجم هذا التأثير كان أكبر بالنسبة لما نسميه « بالفلسفة المسيحية » مما فى « الفلسفة الاسلامية » • بل يمكننا القول أن فلاسفة الاسلام كانوا فلاسفة درسوا نفس موضوعات الفلسفة اليونانية ، وبنفس مناهجها وان حاولوا التوفيق بين بعض جوانب الفلسفة وبين الدين اذا ما لا حظوا أن ثمة تعارضا بينهما • أما مفكرو المسيحية فكانوا رجال لاهوت أكثر منهم فلاسفة لأن كل همهم انحصر فى خدمة الدين ، واثبات قضاياه عقليا ان أمكن ، والدفاع عن العقيدة بوسائل الفلسفة ، ورد حجج الفلاسفة بنفس طرقهم • وما ينطبق على مفكرى المسيحية ينطبق علىمفكرى اليهودية• وهذا ماسنبينه فى حينه عند حديثنا عن ابن رشد ، وعن كل من البرت الكبير وتوماس الأكوينى ، وعن موسى بن ميمون •

وبالرغم من محاولة علماء اللاهوت الفصل الدائم بين علم اللاهوت والفلسفة الا أنهم كانوا يستيعنون أحيانا بتلك الأخيرة ، أما فلاسفة الاسلام فقد اختلف الأمر تماما بالنسبة لهم ، فنادرا ما نجدهم يهتمون بموضوعات علم الكلام • وحقا كان لجميع فلاسفة الاسلام محاولات للتوفيق بين الفلسفة والدين ، ولكن هذه المحاولات ما كانت تمثل الا جزءا من فلسفاتهم ، ولم تكن أبدا المحور عندهم ، كما لم يكن الدين يحكمهم فى اختيار موضوعاتهم أو يحدد لهم الزاوية التى ينظرون منها لهذه الموضوعات •

(ب) فلسفة عربية أم فلسفة اسلامية ؟•
أم فلسفة الاسلام ؟

اصطلح من زمن بعيد على تسمية الفلسفة التى ابتكرها المسلمون فى زمن الحضارة الاسلامية العربية بالفلسفة الاسلامية • وموضوع التسمية يستحق التوقف عنده لأن الاسم يتضمن التعريف وتحديد الموضوع ، يرى بعض الباحثين انه من الأفضل تسمية الفلسفة التى وحدت فى ظل الحضارة الاسلامية بالفلسفة العربية لأن معظمها

كتب باللغــة العربيـــة . بينما يرى البعض الآخر أن اللغة ماهى الا أداة من أدوات التعبير عن الفكر وأنه من التجنى استبعاد بعض الفلاسفة من مجال الفلسفة فى ظل الحضــارة الاســلامية لمجرد انهم كتبوا بلغــة أخرى غير اللغــة العربيــة . هــذا من جهة ، ومن جهة أخرى من المعروف أن بعض الفلاسفة العظام مثل الفارابى وضعوا جزءا من فلسفتهم بلغـــاتهم الأصلية . فهل نستبعد هــذا الجزء وبذلك نبتر جــزءا هاما من الفلسفة التى وجــدت فى ظل الحضــارة الاسلامية ؟ . وبشكل عام يتحمس الايرانيــون والهنود والأتراك لاستبعاد تلك التسمية ويفضلون تسمية الفلسفة الاسلامية لانقطــاع صلتهم حاليــا باللسان العربى ، مما يحرمهم من شرف المساهمة فى صنع تراث فلسفى له شأنه . ونعتقــد نحن أن اللغــة لم تكن لها أهمية كبرى فى العصــور الوسطى بحيث ينسب النتــاج الفكرى اليهــا . ودليلنا على ذلك أن الفلسفة المسيحية تعرف بهذا الاسم ولا تعرف بالفلسفة اللاتينية وكذلك الفلسفة اليهودية كتب جزء كبير منها باللغة العربيـــة ومع ذلك لا تسمى بالفلسفة العربيــة . من أجل هذا كله نرفض ماذهب اليــه بعض العلماء من ضرورة التمسك بتسمية الفلسفة العربية .

وهؤلاء الذين يرفضــون تسمية « فلسفة اســلامية » ويفضلون عليها « فلسفة عربيــة » فانما يعتمدون فى رأيهم على أن الدين لعب دورا هامشيا فى تلك الفلسفة مما لا يصح معه اطلاق اسمه عليها .

ويرى فريق آخر من العلماء أنه خلافا لتلك الفلســفة التى وضــعها الفلاسفة العرب المسلمون على نهج الفلاسفة اليونان وجدت فلسفة اسلامية حقــا وهى تنطبق بالذات فى رأى أستاذنا د. الخضيرى على نتاج علماء الــكلام المسلمين (٦) . وسمى أستاذنا د. هويدى هــذه الفلســفة التى

---

(٦) Anawati G.C. : Philosophie médievale en terre d'Islam, dans Mélanges Mideo No. 5 Dar Al-Maaref 1958 p. 190 — 191.

ازدهرت بالعلوم الفقهية والكلامية وعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين « بفلسفة الاسلام » لأنها تقوم أساسا على القرآن وفلسفته وتفسيره (٧).

وتوصل البعض الى تسمية تجمع بين ميزات التسميتين أى الفلسفة العربية والفلسفة الاسلامية ، كما أنها تنطبق على كل الفلاسفة الذين عاشوا فى ظل الحضارة الاسلامية سواء كتبوا باللغة العربية أو بلغة أخرى ، وسواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهودا ، ونعنى بها تلك التسمية المبتكرة « فلسفة العصور الوسطى فى أرض السلام » ، ولعل هذه التسمية هى أفضل التسميات وان كنا نفضل اختصارها مما يتمشى مع مقتضيات العصر ، الى « الفلسفة فى الاسلام » ، وفى هذه الحالة يكون أصحاب هذه الفلسفة هم « فلاسفة الاسلام » . والمقصود بكلمة الاسلام هنا ليس الدين فحسب ، كما يقول أستاذنا العلامة د. ابراهيم مدكور ، بل كل الحضارة التى نشأت فى كنفه ، والتى ما كانت الفلسفة الا أحد عناصرها (٨) .

ونقول فى هذا المقام اننا لو اعتبرنا علم الكلام فلسفة اسلامية فانه يمكنا بنفس المقياس اعتبار الأعمال التى كانت فى أساسها لاهوتية وان أخذت ببعض جوانب الفلسفة فلسفة مسيحية ، ونقصد بهذه الأعمال أعمالا من قبيل ما قدمه البرت الكبير وتوماس الأكوينى مثلا . أما اذا التزمنا بالمعنى الدقيق للفلسفة كما وجدت عند اليونان فلا يمكن اعتبار أعمال المفكرين المسيحيين عموما الا لاهوتا ، وفى هذه الحالة يكاد يكون سيجر دى برابانت - تلميذ ابن رشد الجرىء - هو الوحيد الذى يستحق لقب فيلسوف لالتزامه بالفلسفة الأرسطية من حيث الموضوع والمعالجة المتأثرة بالرشدية .

---

(٧) د. يحى هويدى : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الأفريقية - الجزء الأول - فى الشمال الأفريقى - النهضة المصرية ، ١٩٦٥ ، ص ٣ .

(٨) Anawati : Op. Cit. p. 181 à 192.

(ج) الفلسفية المدرسية la scolastique

بعد أن تناولنا مفهوم « الفلسفة الاسلامية » و « الفلسفة المسيحية » نرى ضرورة الاشارة الى مفهوم يكثر استخدامه فى مجال فلسفة العصور الوسطى وهو « الفلسفة المدرسية » ٠ يقول لنا جوتييه فى مقالته التى خصصها لتعريف المدرسية عموما وللمقارنة بين نوعيها أى بين « المدرسية المسلمة » و « المدرسية المسيحية » ، أن مفهوم المدرسية كان دائما من أكثر المفاهيم اثارة للجدل فى تاريخ العقل البشرى ٠ ويرجع اختلاف مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسطى بصدد هذا المفهوم الى أن بعض معطياته كانت غير متوفرة لديهم ، اذ كانوا يجهلون الموقف الحقيقى للمدرسيين المسلمين ، وخاصة موقف ابن رشد ، من العقيدة ٠ وكان هذا الجهل هو السبب الأساسى فى صعوبة تحديد المدرسية تحديدا دقيقا ٠ وواضح أن جوتييه يريد أن يجعل مفهوم المدرسية مفهوما عاما شاملا ينطبق على كل من الفلسفة فى الاسلام والفلسفة المسيحية ٠ ويؤكد جونييه أن المذاهب الفلسفية الدينية لفلاسفة الاسلام ومتكلميه قد أثرت بشدة وبعمق فى المدرسية المسيحية ، بل كانت هى مصدرها ٠ ومنذ بداية القرن التاسع عشر ومؤرخو الفلسفة يحاولون التوصل الى تعريف دقيق للمدرسية ٠ وجاءت أول هذه المحاولات على أيدى كل من دى وولف وبيكانيه اللذين رفضا التعريفات العديدة السالفة التى كانت تقوم اما على عامل الزمان (أى الفترة التى وجدت فيها هذه الفلسفة ، وفى هذه الحالة تكون فترة العصور الوسطى) ، أو على المعنى اللغوى (فهى مدرسية هنا بمعنى أنها درست فى المدارس) أو على اللغة التى كتبت بها (اللغة اللاتينية) ، أو على أساس المصطلحات التى استخدمتها (وهى المصطلحات الأرسطية) أو على معيار الحقيقة لديها (وهو السلطة الدينية) ، أو على علاقتها بالفلسفة اليونانية ، أو على علاقتها باللاهوت (وقد جعلت الفلسفة فى العصور الوسطى المسيحية فى خدمة اللاهوت أو عبدة له ancilla) ٠ وبعد عدة محاولات توصل بيكافيه فى عام ١٩٠٢ الى تعريف شامل يرى فى المدرسية اهتماما جوهريا بالمسائل المتعلقة بالله وبالعلاقات التى تربط بين الله والانسان ٠ أى أن بيكافيه اعتبر أن المدرسية لاهوتية أساسا سواء عند مسيحيى الغرب أو عند العرب أو عند اليهود ٠ ويتضح من هذا التعريف أنه لا ينظر للفلسفة

المدرسية على انهـا مجموعـة من النظريات المحددة النوعية ، ولا على انهـا منهج معين ، بل على انهـا موقف فلسفى لاهوتى غير مرتبط لا بزمان ولا بمكان ولا بالمذاهب الفلسفية ولا بالأديان · أى أن بيكافيه ينظر الى الفلسفة المدرسية من حيث موضوعها الأساسى · ولقـد اخذ دى وولف بهـذا التعريف وان وسع من مضمونه بحيث أصبح يكاد يشمل أى اتجاه تأليهى أيا كان (٩) ·

ولقـد جاء تعـريف العـلامة جيلسون كرد فعل لهـذا التعريف الفضفاض ، فالفلسفة المـدرسية عنده هى تلك التى توفـق بين الفلسفـة والدين ، سـواء كان هـذا الدين هو المسيحية أم الاسـلام أم اليهودية · يقول لنـا جيلسون فى كتابه العظيم « روح فلسفة العصور الوسطى » ان ثقافة العصـور الوسطى تميزت بالأهميـة القصوى للجانب الدينى · فقد انتجت الأديان الثـلاثة اليهودية والاسـلام والمسيحية مجموعة من النظريات اختلطت فيهـا الفلسفة بالعقيـدة الدينيـة وقـد اطلق عليها هـذا التعبير غير الدقيق ألا وهو « المـدرسية » · واختلف المؤرخون فيما بينهم بصـدد هـذه النظريات فمنهم من اعتبرها نظريات فلسفية ومنهم من رفض ذلك · ويؤكد جيلسون ان كل ماقدمه المفكرون المسيحيون هو توفيقـا بين أجزاء من النظريات اليونانيـة وبين اللاهوت · فقد أخذوا تارة عن أرسـطو ، وتارة عن أفـلاطون ، بل فعلوا أحيـانا ماهو أسوأ وهو التوحيد بينهما فى تركيب عجيب ·

وينتهى جيلسون الى هذه النتيجة وهى أن المسيحية لم تساهم فى اثراء التراث الفلسفى للانسانية (١٠) ·

---

(٩) Gauthier (L) : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, dans Revue d'histoire de la philosophie, Fasc. 3 et Fasc. 4 de la 2ème année Paris 1928. p. 334 à 337.

(١٠) Gilson : L'esprit de la philosophie médiévale, tome I, p. 2 — 3.

وينضم الراهب الأمريكى وأستاذ تاريخ الفلسفــة كوبلستون للفريق الذى يرى فى فلسفة العصــور الوسطى فلسفة مدرسية أى فلسفة توفق بين الفلسفة والدين ، وان كان لا يعتبر هذه « الفلسفة » لاهوتا ، بل هى فلسفة بمعنى الـكلمة ، ودليله على ذلك هو اختلاف الفلسفات المسيحيـة فيما بينها بينما العقيدة التى تعتمد عليها جميعا واحدة (١١) ٠

وبينما يؤكد العقــلانيون استحالة وجود فلسفة مسيحية ، اذ أن هذا المفهوم فى حد ذاته ينطوى على تنــاقض واستحالة لمــا بين الدين والفلسفة من اختلاف جوهرى يستحيل معه تحقيق أى اتحاد أو توافق بينها ، يرى المؤيدون لوجود فلسفة مسيحية انه قد وجدت بالفعل فلسفة عند المسيحيين تختلف تمــاما بل تعــارض تلك المــدرسية ونعنى بهــا اللامدرسـية antiscolastique ، والتوماوية أعظم مثــال لهــا ٠ لم تقتصر اذن « فلسفة » العصــور الوسطى على المدرسية التى تحاول التوفيق بين العقل والدين بل شملت أيضــا اللامدرسية وهى الفلسفة الخالصة (١٢) ٠

ونميل نحن الى الاعتقــاد بأن كل « فلسفات » العصــور الوســطى المسيحية تقريبــا كانت مدرسية أى تسعى للتوفيق بين الفلســفة والدين ويغلب عليهــا الطــابع اللاهوتى ، وأن الاستثناءات القليلة لهذا الاتجـاه كفر أصحابها وحرمت فلسفاتهم وسندرس مثالا واضحا على ذلك ألا وهو أعظم تلاميذ ابن رشد اللاتين لأنه أشدهم اخلاصــا له ونقصد به ســيجر دى برابانت ٠

بعد أن رأينا الوضع بالنسبة للفلسفة المسيحية لنــا أن نتساءل هل وجدت مدرسية اســلامية ؟ وهل كانت كل الفلسفات فى الاســلام فلسفات مدرسية كما هو الحال فى المسيحية ؟ نجيب بأنه وجــدت عند كل فلاســفة

---

(١١) Copleston (P), Histoire de la philosophie. La philosophie médiévale. Casterman 1964 p. 11 à 13.

(١٢) Jugnet : La pensée du Saint Thomas d'Aquin p. 11 — 112.

الاسلام محاولات لتحديد العلاقة بين الدين والفلسفة ، أو بين العقل والشريعة ، وهى تلك المحاولات التى يطلق عليها اسم التوفيق ، وان لم تكن هذه المحاولات ، كما يتضح من تاريخ الفلسفة فى الاسلام هى محور مذاهب الفلاسفة ، ولا كانت هى كل فلسفاتهم انما كانت مجرد جزء منها ، وان كانت جزءا هاما ، يتجلى فيه ابتكارهم الحقيقى فى محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامي المنزل . وجدت اذن فلسفات مدرسية فى الاسلام انما كانت لا تمثل الا جزءا من فلسفة أصحابها .

هل يمكنا القول أن هناك طابعا مشتركا بين المدرسية الاسلامية ، ان كل الأديان السماوية تشترك فى ظاهرة أساسية وهى الالتزام بكتاب مقدس ينظم الحياة على الأرض ويهدى الناس الى الطريق السوى الذى يجعلهم يربحون الجنة فى الحياة الأخرى ، ولذا فعلى أية مدرسية التوفيق بين الكتاب المقدس الخاص بها وبين الفلسفة التى تأخذ بها (١٣) وبناء على ذلك يمكنا اقتراح التعريف التالى الذى يصلح للمدرسيات الثلاث : « ان المشكلة المدرسية هى التوفيق بين العقل والوحى » . ولا يمكننا استخدام كلمة أخرى فى هذا التعريف بدلا من كلمة وحى . فلا يمكننا مثلا استخدام كلمة اللاهوت بدلا منها ، اذ أن من شأن هذا الاستبدال أن يجعل هذا التعريف ينطبق على كل من المدرسية المسيحية واليهودية دون الاسلامية ولتوضيح ذلك نقول ان هناك فارقا شاسعا بين نظرة كل من الفلسفة المسيحية و (اليهودية) والفلسفة الاسلامية للوحى وللاهوت فالفلسفة المسيحية تصبو للتوفيق بين الأرسطية (المصطبغة بالأفلاطونية) والعقيدة المسيحية كما يصورها اللاهوت .

أما المدرسية الاسلامية فهى تختلف عن المدرسية المسيحية فى أن التوفيق فيها يكون بين نفس الفلسفة والعقيدة الاسلامية كما يقدمها النص

---

(١٣) Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie islamique. Tome I : Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198). Gallimard. Paris 1963 p. 14.

الدينى اى القرآن مضافا اليه الأحاديث المثبوت صحتها · يتضح من هذا أن هناك اختلافا جوهريا بين المدرستين · فالعلاقة فى المدرسية الاسلامية بين الفلسفة والعقيدة علاقة مباشرة بدون اى وساطة بحيث أن الفيلسوف يمكنه فهم العقيدة بحرية ، ويمكنه التوفيق بينها وبين الفلسفة التى يستند اليها بحرية تامة (على الأقل من حيث المبدأ) ، أما فى المدرسية المسيحية فثمة سلطة دينية تحدد العقيدة نفسها وبالتالى تحدد العلاقة بينها وبين الفلسفة ، اى أن الفلسفة تخضع دائما فى هذه الحالة للاهوت الذى يحدد شكل العقيدة كما تراها السلطات الدينية ·

تعالت الفلسفة الاسلامية ، على عكس الفلسفة المسيحية تماما ، على علم الكلام الذى كان يهاجمها دائما ، بل كان فى امكان هذه الفلسفة أن تحمله مسئولية كل الهرطقات التى ظهرت فى الاسلام وتطالب بالقضاء عليه ! وهذا ما فعله ابن رشد بكل جرأة !

وفلاسفة المسيحية وفلاسفة الاسلام ينطلقون من نفس المبدأ الشهير: « الحق لا يضاد الحق » · الا أن فلاسفة الاسلام كانوا لا يشهرون هذا المبدأ فى وجه علماء الكلام فحسب ، بل كانوا يستخدمونه كسلاح اذا ما تعارض المعنى الحرفى للنص مع الحقيقة الفلسفية قائلين : « عندما يتحقق اليقين العقلى بالنسبة لأمر ما ، فان أى نص يتعارض معه فى الظاهر لا يمكن الا أن يكون رمزيا ، ويجب تأويله عقليا » · لقد استطاعت المدرسية الاسلامية أن تفلت من تبعية اللاهوت ، تلك التبعية أو العبودية التى عانت منها دائما المدرسية المسيحية · لقد رأت الفلسفة الاسلامية انها ذات طبيعية مختلفة تماما عن العقيدة ، فالعقيدة ذات طبيعة خيالية وبراجماتية كما نقول نحن بتعبير اليوم أما الفلسفة فهى فى رأيها تمثل وحدها الحقيقة النظرية التى تمثل العقيدة التعبير الرمزى لها (١٤) ·

---

(١٤) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrélienne II dans Revue d'histoire de la philosophie. 2ème année, No. 4, 1928, p. 338 à 340.

ونتج عن الاختلاف السابق بين المدرستين ، إختلاف آخر لا من حيث شكل المدرسية ، ولكن من حيث نفس حل المشكلة : لقد وجدت الفلسفة الاسلامية نفسها بعد استبعادها لعلم الكلام وجها لوجه مع العقيدة في مصادرها الأصلية • أو بمعنى آخر توصلت الفلسفة لليقين بفضل البرهان العقلى ، لتواجه بعد ذلك مشكلة العامة الذين يؤمنون ايمانا بسيطا بكل ما جاء حرفيا في الدين ، وكان الحل الا تكشف الفلسفة عما توصلت اليه من حقائق لهؤلاء العامة والا شوه ايمانهم : ان العقل الخالص والوحى ، أو اليقين والايمان البسيط ، أو الفلسفة والدين كل منهما مستقل تماما عن الآخر ، وهما صادران عن الله ولكنهما موجهان لنمطين مختلفين من العقول ولذا فهما بالضرورة متفقان ، لا كحقيقتين مختلفتين ، ولكن من حيث أنهما تعبيران لنفس الحقيقة : فالفلسفة هى التعبير العقلى عنها ، أما الوحى فهو التعبير الرمزى عنها • وتأويل النص الدينى يكشفها لنا عن الحقيقة العقلية التى يعبر عنها هذا النص بطريقة رمزية من أجل العامة • وكان هذا التأويل العقلى للنص الدينى فى الفلسفة الإسلامية بمثابة الحل الذى ابتكرته للتخلص من سلطة علم الكلام ، ولكنها حظرت التأويل الا للفلاسفة (١٥) •

وكذلك تميزت الفلسفة الإسلامية عن « الفلسفة » المسيحية بغياب ظاهرة الكنيسة منها ، فلا يوجد بالنسبة لها أكليروس يحدد وسائل الخلاص ، ولا سلطة عقائدية ، ولا سلطة بابوية ولا مجمعات تحديد العقائد ، انما هى تتمتع بحرية تامة (ولو مبدئية) تصل الى حد تأويل النص الدينى نفسه حتى يتفق معها • ويتضح من عرضنا هذا أن المدرسية الاسلامية كانت تتمتع بحرية أكبر من شبيهتها المسيحية فى التوفيق بين الفلسفة والدين • ومما زاد من حرية هذه الفلسفة الاسلامية، غياب « الأسرار » من العقيدة الاسلامية • و (السر) ليس ما هو غامض بالنسبة للجاهل وواضح بالنسبة للعالم ، وليس السر أيضا ما يتجاوز حدود العقل الانسانى بالطبع وبالضرورة مثل طبيعة الفضاء

---

(١٥) Ibid p. 342.

والمادة والحركة وهى مشاكل ميتافيزيقيـة لا حل لها بالنسبة للعقل البرهانى ، انما السر بالنسبة للفلسفة المدرسية سر دينى فقط ، وهو ليس سرا على المستوى العملى ، وانما هو سر على المستوى الاعتقادى بمعنى أنه لا يفرض على العقل العملى ، وانما يفرض على العقل النظرى . والسر هو تصـور معين أو أمر دينى يجب الايمان بـه دون محاولة ادراك أسبابه أو تصـور مبـادئه بالعقل . وأوامر الـدين مثل « صلوا ، وصـوموا ، وحجوا » ليست أسرارا ، انما الأسرار من قبيل الثالوث ، وخلق العالم من العـدم ، وكون يسوع هو فى آن واحد الها وانسانا . وباختصار السر فى الفلسفة المـدرسية هو الذى لا يمكن التدليل عليه ، أى الذى لا يدرك بالعقل الانسـانى ، والذى يقـدم لنـا الوحى بصـدده تفسيرات فائقـة للطبيعـة .

ولمزيد من الايضاح لمعنى السر ، أو لمـا يتجـاوز نطـاق العقل فى المسيحية نقول انه ليس اللامادى العقلى انما هو كل ما يتجاوز قـدرات أى طبيعـة أيا كانت حتى لو كانت ملائـكية . ان ما يتجـاوز الطبيعـة هو أمور الله التى لا يمكن الوصـول اليهـا الا بالوحى . وبدون الوحى لن يكون لدينـا أى تصـور ، أو أى رغبة لمعرفـة هذا الذى يعلو على الأمور الطبيعيـة . ويتجاوز مجال الفائق للعقل تماما حدود عقلنا ، ومع هـذا فالأسرار ليست عبثـا حتى بالنسبة لنـا انما هى ما يتجاوز نطاق العقل فحسب أى ما لا يمكن لقدراتنـا الطبيعيـة أن تـكتشفه بمفردهـا ، كيف يمكننا اذن أن نبلغ مجالا بهـذا الثراء وبهذا السمو ؟ ان الوسيلة الوحيدة هى الايمان الذى ينصب كله على ما هو فائق للطبيعـة ، وهو ما يتطلب من جانب الله نورا وفاعلية متجاوزين لنطاق الطبيعة .

كانت النتيجة المبـاشرة لغيـاب السلطة الدينيـة فى الاسـلام ، هى خلوه من « الأسرار » ، بالمعنى الذى حددناه ، وبنـاء على ذلك فان أى عالم مجتهد من حقـه أن يقترح اذا كان فيلسوفا ، تفسـيرا عقليا للعقيـدة . فالسلطة الدينيـة هى التى تحـدد الأسرار ، وتفرض نفسها على عقل المفكر أما وقـد اختفت من « المـدرسية » الاسـلامية فقد أصبح الفيلسوف سيدا مطلق السلطة فى مجاله ، وله الحرية التـامة فى اخضـاع النص الدينى

للتأويل البرهانى • وهذا بالطبع وضع أفضـل بكثير من وضع الفيلسوف المسيحى الذى تضـغط عليه « أسرار » لا يمكنـه كشف الستار عنها فتصبح كالحواجز التى تقف فى وجه العقل والفلسفة (١٦) • ونعتقد أن الفـارق الشاسع بين الفلسفتين المـدرستين قـد اتضح الآن فبينما تمتعت المـدرسية الاسـلامية بكل الحرية العقليـة الممكنة التى تصـل الى حد اخضـاع النص الدينى نفسـه للعقل ، رأت المـدرسية المسيحية نفسها مكبـلة بالسلطـة الدينيـة وبالأسرار ! ولنـا أن نتساءل ، علما بأن كل فـلاسفة الاسـلام قاموا بمحـاولات التوفيق بواسطة التأويل ، نتساءل بأى حق نصب هؤلاء الفـلاسفة أنفسهم مؤولين للنصـوص الدينيـة دون غيرهم ؟ وبالرغم من أن الفـلاسفة أمنوا أنفسهم بتحريم الـكشف عن هذه التأويلات للعـامة وجعلوها لفئـة محدودة من النـاس وهم الفلاسفة أهل البرهان • ، الا أن السؤال يبقى قائمـا • والاجابة هنـا هى أنهم أهل البرهان ، والبرهان لا يضل بل يعرف طريقه للحق دائما •

ونعود للفلسفة التى تشترك كل من المـدرسية الاسـلامية واليهودية والمسيحية فى الاعتماد عليها ألا وهى الفلسفة الأرسطية ، اعتقـادا منهـا جميعـا أنهـا الفلسفة الطبيعيـة للعقل الانسانى ، وأنهـا التعبير الـكامل للعقل الـكلى ، لنتساءل ألا يثير هذا الاختيـار للفلسفة الأرسطية الدهشة؟ ان هنـاك تعارضـا جـذريا بين النظريات الأرسطية والمعتقدات الأساسية التى تتفق عليهـا أديان التوحيـد الثـلاثة • وعلى رأس هذه المعتقدات أن الله يتمتع بالعقل وبحرية الارادة ، وأنه خلق العـالم من عـدم بقدرته ، وأنه يرعاه بالمحـافظة على نظـامه المـادى وفى نفس الوقت بالمحافظـة على نظامه الروحى وذلك بفضل قوانين عامة ذات حكمة لا نهائيـة ، وفى بعض الحالات الخاصـة أحيـانا بفضل معجزات غير مفهومة عقليا ، وأن عدالته الرحيمة تـكفل الحيـاة الأخرى لمن وهبهم حرية الارادة عند الخلق، وأن الله يظل محاطا ببعض الأسرار التى لا يمكن النفـاذ اليهـا ، أما اله أرسطو فهو على العكس ليس الا عقـلا لا ارادة له ولا يتأمل الا ذاته فى

---

(١٦) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne I dans Revue d'histoire de la philosophie 2ème année, No. 3, 1928, p. 251 à 253.

نرجسية خالدة · كما أن المادة عند أرسطو قديمة مثل المحرك الأول، وهى تتشكل فى كون متجانس مجذوب الى الله ولكن بلا أي تدخل من جانب هذا الإله · كما أن الامتداد المحدود للعالم الأرسطي يحدد القدرة الالهية التى تقول بها الأديان الثلاثة علاوة على أن القول بالحتمية الفلكية للظواهر الأرضية ينفي وجود المعجزة الالهية · لذلك تنكر الأرسطية أى نوع من المعجزات التي تقول بها الأديان مثل الخلق من عدم ، كما تنكر أى معجزة خاصة بأى دين من الأديان الثلاثة مثل الثالوث والتجسيد فى المسيحية ·

وبالرغم كل هذا اختارت الأديان الثلاثة مذهب أرسطو لأنه المذهب الوحيد الذى كان « فلاسفة » هذه الأديان يعرفونه والذى كان يقدم لهم مبادىء أنطولوجيا واقعية معتدلة ، وهو الوحيد الذى كان يسمح بالتوفيق بين الايمان والعقل ، وأى محاولة مع أى مذهب آخر كلن محكوما عليها مقدما بالفشل (١٧) · وبالطبع كانت هذه الأرسطية مصطبغة بصبغة افلاطونية محدثة نتيجة للاعتقاد بأن بعض المؤلفات الأفلاطونية والأفلوطينية مثل أوثولوجيا أرسطو وكتاب العلل هي من ضمن مؤلفات أرسطو مما سهل التوفيق بين هذه الأرسطية وبين هذه الأديان ·

---

(١٧) Ibid. p. 223 — 224

الفصل الثاني

« التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد »

عالج ابن رشد مشكلة تحديد العلاقة بين الفلسفة والدين ، أو كما يطلق عليها بوجه عام في الفلسفة الاسلامية مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، بعمق ودقة ومهارة في ثلاثة مؤلفات ، هي « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وهو أهمها جميعا ، و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » و « تهافت التهافت » . ولقد اراد ابن رشد أن يقول الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع الشائك ، وأن يفرد له دراسة مفصلة متميزا في هذا عن سائر الفلاسفة السابقين عليه . ولعل مما دفعه الى هذا هو وقوف الفقهاء في عصره موقف التنكر للفلسفة اليونانية وخاصة لفلسفة أرسطو ، وانحياز الدولة (دولة الموحدين) نفسها الى الغزالي والى المذهب الأشعري عموما في علم الكلام . من اجل هذه الأسباب أراد ابن رشد أن يدافع عن الفلسفة بصفة عامة وعن أستاذه أرسطو بصفة خاصة ، وأن يوجه ضربة قاسية لعدو الفلسفة والفلاسفة الامام الغزالي . ويضيف د. حوراني الذي اهتم اهتماما خاصا بمشكلة التوفيق عند ابن رشد ، في مقدمته الدقيقة القيمة لترجمته لكتاب فصل المقال ، سببا آخر الى هذه الأسباب التي ذكرناها ، كدافع لمعالجة ابن رشد لمشكلة التوفيق فيقول ان أي امير مسلم في المغرب العربي كان يستطيع أن يضمن سلامة وأمن من هو في حمايته من الفلاسفة ولكنه ما كان ليستطيع أن يصد الهجوم على الفلسفة من جانب كل القوى التي تحاربها (١) . ولقد رأى ابن رشد أن هذه هي رسالته .

---

(١) Hourani (Georges) : On the harmony of religion and philosophy — A translation with introduction and notes of Ibn Rushd's Kitab fasl al maqal with its appendex (Damima) and an extract from Kitab al Kashf an manahig al adilla" — Messens Luzac and Co. 1961 p. 17.

عالج ابن رشد موضـوع التوفيق فى ثلاثة كتب ، كما سبق القول، تكون سـويا سلسلة قائمـة بذاتهـا فى رأينـا ، مختلفة عن سلسلة شروحه الأرسطية • وأول هذه السلسلة من المؤلفات وهو أهمها جميعا ، ونعنى به « فصـل المقـال فيما بين الحكمة والشريعـة من الاتصـال » وضعه ابن رشد عام ١١٧٨ م • وربما يكون هـذا الـكتاب الصغير الحجم ، العظيم القيمة ، هو الوحيـد على الاطـلاق الذى وضع دفاعا عن الفلسفة ، وعن حرية الفـلاسفة الفكرية ، ومن هنـا أهميتـه الفريدة • والـكتاب يمكن أن يعد « بيـانا للفلسفة » ، يعرض فيـه ابن رشد المشـكلة الأساسية فى عصره الا وهى : هل دراسة الفلسفة واجب نحن مكلفون به ؟ أم هى ضـارة ينبغى تحريمهـا ؟ أم أنهـا مندوب اليهـا فقط ؟ ويختـار ابن رشد بالطبع الحل الأخير على أساس أن النصـوص الدينيـة تدعو الانسان الى التفكير فى الـكون ، والقرآن ملىء بهـذه الدعوة ، وما الفلسفة فيما يقول صـاحب « فصل المقـال » الا دراسـة علمية برهانيـة للـكون (٢) • وللـكتاب أهميـة خاصـة من حيث أن ابن رشـد يتنـاول فيـه مباشرة مشاكل الموقف الفلسفى فى العصـور الوسطى الاسـلامية ، فهو الـكتاب الوحيـد فى الأدب الاسـلامى فى هـذا المجـال • وموضـوع التوفيق كما نعلم موضوع شـديد الأهميـة فى ذلك الوقت ، ولقـد قام ابن رشـد بمجهود رائع لحل تلك المشـكلة • وحـديث ابن رشد الساخر من علمـاء الـكلام فى هـذا الـكتاب دليل قوى على ايمانه الشديد بالفلسفة • ان هـذا الرجل ، الذى وهب حيـاته لشرح دقائق نظريات أستاذه أرسطو ، يتحدث الينا فى « فصل المقـال » حديثـا خاصا معبرا عن خلاصـة رأيه ، وقـد ندر أن يفعل ذلك فى مؤلفـاته ، ولا حتى فى « تهافت التهافت » الذى يفسر فيـه عموما موقف الفـلاسفة المسلمين السابقين عليه ، ويرد على الغزالى مدافعـا عن الفلسفة بواسطة الفلسفة الأرسطية (٣) • ونعتقـد أن هـذا الـكتاب لهو بمثـابة مقال فى منهج ابن رشد التوفيقى ، وفى تحديده لطبيعـة هذه المشكلة • وهو هجوم على كل من هاجم الفلسفة وعلى راسهم علماء الـكلام الأشاعرة

---

(٢) Hourany : The life and thought of Ibn Rushd, 3rd lecture p. 34.

(٣) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 3.

المتأثرين بالامام الغزالى ، ولكنه ليس هجوما على عامة الناس ، المؤمنين البسطاء · بل أن الكتاب فى رأينا وضع أساسا لشرح أبعاد هذه المشكلة للعامة وليس للخاصة ، فهو يريد أن يشرح لهم موقف الفلسفة من حقائق الدين ، وهو يفعل ذلك بوضوح وببساطة شديدة · ولذا فنحن نخالف د· قاسم فى اعتقاده أن كتاب « فصل المقال » وكذلك كتاب « مناهج الأدلة » قد وضعا من أجل الخاصة دون العامة (٤) · وصحيح ان الموضوع الذى يعالجه « فصل المقال » موضوع فلسفى ، ولكن المعالجة أو العرض نفسه عرضا أصوليا ·

وفى نهاية حديثنا عن هذا الكتاب العظيم نقول انه من أدق وأبسط ما كتب فى هذا الموضوع فى العصور الوسطى ، ويتضح هذا بالذات اذا ما قارناه بما كتبه الفلاسفة المسيحيون واليهود فى ذات الموضوع ·

ويرى بعض الباحثين ان ابن رشد وضع هذا الكتاب لغاية عملية فقد كان يصبو من خلال عرض منهجه ونظريته الى تحقيق السلام الدائم بين الدين والفلسفة ، والى التوفيق بين الفرق الدينية ·

أما الكتاب الثانى فى هذه السلسلة من الكتب فهو « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، وقد وضعه عام ١١٧٩ ـ ١١٨٠ ، ويعد كتابا أصوليا أكثر منه كتابا فلسفيا ، وفيه يعرض ابن رشد لموضوع التوفيق بتطبيقاته المختلفة عرضا يتناسب والعامة · ويمكننا القول أن هذا الكتاب تطبيق للمنهج التوفيقى الذى وضعه فى « فصل المقال » ·

أما الكتاب الثالث فهو « تهافت التهافت » الشهير وقد وضعه بعد هذين الكتابين أى بعد ١١٨٠ بلا شك · والكتاب كما هو معروف رد على هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة الذى شنه عليهم فى « تهافت الفلاسفة » · ومما لا شك فيه انه كتاب فلسفى تماما وان كان ابن رشد

---

(٤) د· قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ـ الأنجلوالمصرية، ص ٥٩ ·

يحاول من آن لآخر الدفاع عن الفلسفة فيما يخص تهمة الالحاد التى الصقها بها الغزالى . وكان ابن رشد شديد الحرص فى رده على التوضيح والافهام ، فهو يقدم البرهان ويدعمه بالأمثلة المحسوسة ، ويفترض الافتراضات التى يمكن أن تمر بخاطر القارىء الدارس للفلسفة لا القارىء العادى ، ويجيب عليها برصانة عجيبة . ولقد عرض ابن رشد فيه ، اهم مآخذه على المتكلمين عامة وعلى الأشاعرة خاصة ، كما تناول فيه المسائل الكبرى التى دار حولها النزاع بين المشائين والمتكلمين منذ بداية عهد العرب بعلم الكلام وبالفلسفة كما فعل الغزالى تماما فى « تهافت الفلاسفة » ، وان فعل ذلك من أجل انصاف الفلاسفة بالطبع لا من أجل الهجوم عليهم كما فعل الغزالى .

١ ـ القرآن يدعو للتفلسف :

كان على ابن رشد وهو فى سبيل تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة أن يبدأ بتحديد طبيعة هذين التعبيرين فضلا عن تحديد طبيعة علم الكلام الذى يتوسطهما ويحاول دائما افساد العلاقة بينهما . ان الفلاسفة عنده هى « النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعنى من جهة ما هى مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها (٥) . أما الدين فهو مجموعة من الحقائق أوحى الله بها للأنبياء . وهذه الحقائق تقدم للانسانية ما يمكن أن يعرفه عن الله، وما يمكن أن يعرفه عن أمور الشريعة (مثل الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى) كما تقدم له المعرفة العملية أى معرفة ما ينبغى عمله لتحقيق السعادة ، وما ينبغى الامتناع عنه لتجنب عقاب الآخرة . تتفق الفلسفة والدين اذن فى نظر ابن رشد من حيث الموضوع فكلاهما يبحث فى الله والكون والحياة ولكنهما يختلفان من حيث منهج المعرفة . أما علم الكلام فهو تأمل فى الكون وفى خالقه ، وبالرغم من كونه تأملا فلسفيا الا أنه مقيد بالنصوص الموحى بها .

---

(٥) ابن رشد : فصل المقال (فلسفة ابن رشد) ـ المطبعة المحمودية التجارية ، مصر ١٩٣٥ ، ص ٩ .

ولقد حاول ابن رشد ببراعة ، فى بداية تناوله للمشكلة فى فصل المقال ان يثبت ان الشريعة (او الدين) توجب التفلسف · وكان هذا أول مبدأ من المبادىء التى أعتمد عليها ابن رشد لحل هذه المشكلة · واثبت ذلك لا بالبرهان العقلى وانما بذكر الآيات التى تدل على ذلك ، مما يثبت فكرتنا عن هذا الكتاب الا وهى أن ابن رشد يتناول فيه موضوع التوفيق تناولا شرعيا · ان الدين الاسلامى يدعو الى تأمل الكون ، والقرآن ملىء بالآيات التى تدعو الى التعقل والتفكر والحكمة وكلمة حكمة المذكورة فى القرآن ما هى الا الفلسفة · يقول ابن رشد : « فأما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولى الابصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا · ومثل قوله تعالى (أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء) وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات » (٦) ·

هل تلك الفلسفة التى يحث القرآن عليها هى الفلسفة بوجه عام ، أم هى فلسفة معينة على وجه التخصيص ؟ رأى ابن رشد أن الفلسفة التى يأمر بها الله هى تلك المتمثلة فى الفلسفة الأرسطية باعتبارها أعظم نتاج العقل البشرى · وعندما نقول الفلسفة الأرسطية لا نقصد بها الأرسطية الخالصة ، بل الأرسطية كما عرفها ابن رشد أى تلك المصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة · ولنا أن نتساءل لماذا لم يحاول ابن رشد خلق فلسفة جديدة ، وابتداع منهج جديد لتلك الدراسة التى يأمرنا الله بها ؟ ولماذا لجأ لفلسفة جاهزة وموجودة سلفا فى بيئة وثنية لم تعرف بالمرة فكرة الألوهية كما هى موجودة فى أديان التوحيد ومنها الاسلام؟ ويعلل ابن رشد لجوءه للفلسفة الأرسطية بأنه من الصعب جدا أن ينشىء فرد علما بأكمله ولذلك فاللاحق يعتمد على السابق ، واذا كان هذا صحيحا فى مجال العلم ، فهو صحيح أيضا فى مجال الفلسفة « وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط بل والعملية · فانه ليس منها

---

(٦) فصل المقال : ص ٩ ـ ١٠ ·

صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة ؟! » وهو يجعل هذا الأخذ عن الأقدمين الذين يختلفون معنا فى الملة متوقفا على تقييمه فما كان منه « موافقا للحق قبلناه منهم ... وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه » (٧) ، ويحدد لنا ما يعتبره حقا بأنه « الذى حثنا الشرع عليه » ٠

دعى الاسلام الى التفلسف لأن الفلسفة وسيلة الانسان لمعرفة الله ، ومن ينهى الناس عنها فقد صدهم عن « الباب الذى دعا الشرع من الناس الى معرفة الله » (٨) ٠ ولا يخفى بالطبع هنا أن حديث ابن رشد ينصب على هذا الجزء من الميتافيزيقا الذى يدرس موضوع الله ، وهو المعروف بمبحث الألوهية ٠ ولقد سبق لابن رشد أن قال فى نفس الكتاب أن أجزاء الفلسفة المختلفة من شأنها أن تنتهى بنا الى معرفة الله ، فكأن كل فروع الفلسفة فى خدمة مبحث الألوهية ، أو هى أدوات أو تمهيد لمعرفته ٠ فالمنطق يساعدنا على البحث فى الموجودات أى على البحث فى الفلسفة الطبيعية ، وهذه بدورها تساعدنا على معرفة الله فمن « لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع » (٩) ٠ كان ابن رشد شديد المهارة فى معالجة الموضوع بحيث حول السهام التى كان يطلقها علماء الكلام على الفلاسفة اليهم هم أنفسهم ، أى لعلماء الكلام ، بحيث تصيبهم اصابة قاتلة : فمن يحرم الفلسفة كما سبق أن ذكرنا هو الكافر ، لأنه يثنى الناس عن معرفة الله حق المعرفة بالعقل ٠

الفلسفة واجبة اذن بالشرع وان كانت دراستها من أجل معرفة الله ، أى أن ابن رشد لم يستطع اثبات وجوب الفلسفة على الاطلاق أو لذاتها ، انما أثبت أن الدين يأمر بالفلسفة الطبيعية وبالمنطق من أجل غاية أسمى الا وهى معرفة الله (مبحث الألوهية) ٠

---

(٧) فصل المقال ، ص ١٣ ٠

(٨) فصل المقال ، ص ١٤ ٠

(٩) فصل المقال ، ص ١٢ ٠

أما المبدأ الثانى الذى يعتمد عليه فى توفيقه بين الفلسفة والدين فهو أن الفلسفة ليست واجبة على الجميع ، ولا ضرورية للجميع بل لمن استطاع الاشتغال بها · ويقوم هذا المبدأ على تمييز ابن رشد لثلاث فئات بين الناس · وأساس هذا التمييز هو القدرة على الادراك والتعقل · فهناك من يستطيع ادراك الأدلة البرهانية العقلية ، وهناك من لا يستطيع ادراكها انما يدرك الأدلة الأقل مرتبة وهى الأدلة الجدلية ، وهناك أخيرا عامة الناس الذين لا يستطيعون الا أن يدركوا الأدلة الخطابية وحدها · والأقيسة البرهانية تقوم على مبدأ أولى من مبادىء العقل ، أى على مبدأ يقينى بذاته ، تستخلص منه بعد سلسلة من الأقيسة قضية أخيرة يقينية تشارك المبدأ الأولى الذى نتجت عنه بداهته · والعقول البرهانية أو الفلاسفة وحدهم هم القادرون بفضل استعدادهم الخاص الذى نص الى أقصى حد بفضل التربية والمران ، على اكتشاف أو حتى على متابعة البراهين خلال كل تلافيفها وتعقيداتها · وتتكون الفلسفة من هذه الشبكة الضخمة من البراهين · وهؤلاء البرهانيون وحدهم هم الذين يستطيعون ادراك المعنى الباطنى الجوانى للنصوص الدينية التى لها باطن وظاهر، وعليهم ألا يكشفوا عن نتائج استدلالاتهم الا لأهل البرهان ·

أما علماء الكلام فيمثلون عند ابن رشد الفئة التى تتوسط فئة الفلاسفة أصحاب الاستدلالات البرهانية ، والعامة أى عامة الناس أصحاب الاستدلالات الخطابية ، اذن هم أصحاب الاستدلالات الجدلية · وبينما نجد العامة يأخذون النصوص الدينية بمعناها الحرفى ويقبلون بلا جدال كل الرموز الخيالية الموجودة فيها دون أن يلحظوا أى تناقض بينها وبين العقل ، نجد أن علماء الكلام فى استطاعتهم ملاحظة هذه المتناقضات الا أنهم عاجزون عن التوصل وحتى عن ادراك الحل البرهانى · ان علماء الكلام لا يستطيعون الا التفكير الجدلى اعتمادا على تصورات أكثر نقاء من الاستدلالات الخطابية ولكنها دون البراهين ، وهذا هو سبب عجزهم عن التوصل الا الى حلول مضطربة ، ومتنوعة ومختلفة ، أى أن علماء الكلام لا يتفقون فيما بينهم نظرا لعدم اعتمادهم على مقياس ثابت ألا وهو البرهان · يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « ان طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من

يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية » (١٠) ٠

لقد استطاع ابن رشد بهذا التقسيم المبتكر للناس الى فئات حسب قدراتهم العقلية ، أن يقدم حلا نظريا لمشكلة التوفيق وهو ماسيكون الأساس القوى للحل العملى لذات المشكلة ٠ يرى ابن رشد أن الحل العملى لهذه المشكلة هو استبعاد علماء الكلام تماما من ساحة الفكر ومن المجال الدينى ، وبهذا يتخلص الدين من سفسطة هؤلاء الذين يمزقونه الى فرق ، فاذا ماتحقق هذا تخلصت الفلسفة من الهجوم المستمر عليها ، ومن محاولات تحريمها ، وحققت وفاقها مع الدين ٠ أما عامة الناس فخير لهم أن يحتفظوا بايمانهم البسيط القائم على الفهم الحرفى للرموز التى تملأ النصوص الدينية ، أما ما يقدمه لهم علماء الكلاء فهو لايحقق الا الاضطراب والاختلاف ولن يزيدهم فهما بأى حال ٠

والفلاسفة لا يختلفون وبالتالى لا ينقسمون الى فرق وذلك بسبب التقاطهم لكل الصعوبات وكل التناقضات الموجودة فى المعنى الظاهرى للنصوص الدينية ، مما يجعلهم يتوصلون لحلها جميعا دون خلاف حقيقى فيما بينهم ، وذلك بفضل البرهان الفلسفى الذى هو واحد فى كل الحالات ٠ أما المشوهون للحقيقة فهم علماء الكلام على وجه اليقين باعتمادهم على الأدلة الجدلية ، لأنهم لا يكلون أبدا عن صنع تأويلات مختلفة لنفس النص ، فهم بالتالى سبب وجود هذه الفرق المتصارعة ، والفلسفة هى خير صديق للدين كما سبق أن بين فى فصل المقال لأنها وسيلة الانسان لمعرفة حقيقة الله وكل ما يحقق السعادة الدنيوية وسعادة الآخرة ، أما عدو الدين الوحيد فهو علم الكلام !٠

ولقد اعتمد ابن رشد فى فكرته عن التوفيق على ذلك المبدأ العظيم والذى يمتاز به الدين الاسلامى على الدين المسيحى ، وهو غياب السلطة

---

(١٠) فصل المقال ، ص ١٥ ٠

الدينية منه ، تلك السلطة التي تنفرد في المسيحية بحق تأويل النصوص التي لها معنى باطني ، أو تجديد مفاهيم العقيدة عموما • فللفيلسوف المسلم الحرية الكاملة أمام نصوص القرآن وأمام الأحاديث ، ومن حقه بل من واجبه ، دون الخروج على مقتضايات العقيدة السليمة ، أن يؤول الرمزي منها ، لنفسه ولأمثاله ، بواسطة الأدلة البرهانية التي تقدمها له بوفرة الفلسفة اليونانية •

(ب) التأويل المجازى أساس التوفيق :

بعد أن أوضحنا ما يظنه ابن رشد أنه رأى الدين فى الفلسفة ، ومن هم فى رأيه الذين يقتصر عليهم التفلسف ، نرى لزاما علينا دراسة منهجه فى التوفيق ، أو وسيلته للتوفيق بعد أن أشرنا الى المبدئين اللذين اعتمد عليهما فى نظريته • وما يحاول الفلاسفة التوفيق بين دينهم والفلسفة الا لوجود تعارض (يرونه هم ظاهريا) بين ماتتضمنه النصوص الدينية وبين ما يتوصل اليه العقل فى مجال الفلسفة • ولابد بالطبع من التوفيق بين طرفى هذا التناقض والا ظن أن هناك حقيقتين واحدة فلسفية وأخرى دينية •

ولقد اختلف الباحثون بصدد نظرية التوفيق عند ابن رشد ، فاعتبرها فريق منهم أنها محور نظريات فيلسوف قرطبة ، بينما اعتبرها الفريق الثانى احدى النظريات التى جاء بها فيلسوفنا ، وان تميزت بالطبع بالابتكار الفلسفى الحقيقى • وعلى رأس الفريق الأول يأتى العالم المستشرق جوتييه الذى ترجم « فصل المقال » الى الفرنسية ونشره عدة مرات وقدم دراسة وافية عن نظرية التوفيق فى كتابه عن ابن رشد وفى مقالته العظيمة عن « المدرسية المسيحية والمدرسية المسلمة » التى سبق أن تحدثنا عنها ، وينضم لهذا الفريق د• جورج حورانى الذى ترجم « فصل المقال » الى الانجليزية وقدم له بمقدمة قيمة للغاية تناول فيها قضايا التوفيق المختلفة ، كما درس تلك المشكلة فى احدى محاضراته التى القاها بالجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٥٧ • أما الفريق الثانى الأكثر تفهما لروح كل فلسفة ابن رشد المتمثلة فى كل من شروحه الأرسطية ومؤلفاته الخاصة فيضم أستاذنا الدكتور مدكور الذى عبر خير تعبير

عن موقف ابن رشد بقوله فى احدى محاضراته التى كان لى حظ الاستماع اليها فى السنة التمهيدية للماجستير بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ « اذا أردنا أن نبحث عن مواطن الابتكار عنده فسنجدها فى ميدان التوفيق أكثر من الميادين الأخرى وان كان هذا لا يعنى أن نظرية التوفيق عنده هى أساس كل نظرياته الفلسفية الأخرى » ٠ أما الدكتور عاطف العراقى فيقلل بشدة من أهمية نظرية التوفيق فى فكر ابن رشد ٠

ووسيلة ابن رشد للتوفيق كانت التأويل المجازى ٠ والتأويل ببساطة وسيلة يلجأ اليها المفكر عندما يجد تعارضا بين نص دينى وحقيقة عقلية ، فيحاول أن يفسر النص أو يؤوله بحيث يتفق هذا المعنى الذى أعطاه له والحقيقة العقلية التى سبق له التوصل اليها ، مع مراعاة عدم لوى المعنى اللفظى ٠ يقول ابن رشد فى فصل المقال : « ومعنى التأويل ، هو : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه، أو سببه ، أو لاحقة أو مقارنة » (١١) ٠ وفصل المقال كله ملىء باثباتات أن التعارضات « الظاهرية » بين النصوص الدينية والعقل (الفلسفة) يمكن القضاء عليها بالتأويل أى باستخراج المعنى الباطنى الحقيقى للدين من المعنى الظاهرى الرمزى الذى وضع من أجل العامة ٠ والله عليم بعباده ولذا فقد قدم لهم ما يفهمونه ، أى قدم الحقائق الأذلية التى يستطيع أهل البرهان وحدهم ادراكها ، فى صور رمزية حسية وهو النمط الذى اعتاد العامة ادراكه ٠ وبالطبع ليست كل الحقائق التى فى الدين مما يصعب على عامة الناس ادراكها ولذا فان بعض الحقائق تقدم صراحة ولا تحتاج للتأويل ٠ يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « وأما الأشياء التى لخفائها لا تعلم الا بالبرهان ، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان ٠٠٠ بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال اذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها الأدلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية ، وهذا هو السبب

---

(١١) فصل المقال ، ص ١٦ ٠

فى أن انقسم الشرع الى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تنجلى الا لأهل البرهان » (١٢) ٠

ولم يكن ابن رشد أول الفلاسفة الاسلاميين الذين قالوا بأن للقرآن ظاهرا وباطنا ، فلقد سبقه فلاسفة كثيرون الى ذلك كما سبقه علماء كلام أيضا ٠ وهو يتمسك بما تمسك به السابقون من الفلاسفة دون علماء الكلام بحظر الكشف عن نتائج التأويل أو عن باطن النص الدينى للعامة ، فان ذلك من شأنه أن يؤدى الى كوارث نفسية واجتماعية جسيمة ٠ ان ابن رشد يعرف جيدا أن هناك حقيقة واحدة دائما ولكنها تتمثل فى مستويات تعبير مختلفة لأنها تخاطب مستويات فهم مختلفة ٠ فمن الخطأ أن ننسب له القول بحقيقتين متناقضتين ، أو القول بفكرة « الحقيقة المزدوجة » التى كانت فى الحقيقة من صنع الرشدية السياسية اللاتينية ٠

ولقد وضع ابن رشد قواعد للتأويل حتى لا تتسرب اليه الفوضى ، فحدد النصوص التى يجب أن تؤول دون غيرها ، وحدد من لهم الحق فى القيام بالتأويل كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل ، أو بمعنى آخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنية المستترة وراء المعنى الظاهرى للنص الدينى ٠

أما بالنسبة لما يجب أن يؤول من النصوص ، أو ما لا يجب أن يؤول فقد رأى ابن رشد أن هناك معانى ظاهرة فى الشرع لا يجوز تأويلها بل يعد تأويلها كفرا ، وهى تلك الخاصة بأصول الدين مثل البعث والحساب : « هذا النحو من الظاهر ان كان فى الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء » ٠ كما أن هناك على العكس نصوص يجب تأويلها فالأخذ بظاهرها كفر ، وهناك أخيرا نوع ثالث من النصوص متردد بين هذين النوعين السابقين ولذا

---

(١٢) فصل المقال ، ص ٢٤ ٠

يرى البعض تأويله بينمــا يرى البعض الآخر عدم ضرورة ذلك · يقول ابن رشــد : « وها هنــا أيضــا ظــاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم اياه على ظــاهرة كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظــاهره كفر حتى حققهم أو بدعة » · و « ها هنــا صنف ثالث من الشرع متردد بين هــذين الصــنفين يقع فيــه شك فيلحقــه قــوم ممن يتعــاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله ، ويلحقــه آخرون بالبــاطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء » (١٣) ·

والفلاسفة القــادرون على النظر العقلى البرهانى هم وحدهم من لهم حق التأويل دون غيرهم ، ومن يحــاول التأويل دونهم كافر · وعلى الفلاسفة الا يكشفوا عن تلك الحقائق البــاطنية ، الا لأهل البرهان ، فلو كشفوا عنها لغير أهل البرهان لــكفروا « وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب فى حقــه حملهــا على الظــاهر ، وتأويلها فى حقــه كفر لأنه يؤدى الى الكفر ··· ولهــذا يجب أن لا نثبت التأويلات الا فى كتب البراهين ، لأنهــا اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليهــا الا من هو أهل البرهان » (١٤) · وقــد تشدد ابن رشــد فى وجوب تطبيق قواعــد التأويل وجواز أو عــدم جواز اذاعتــه ، ولمن يجوز اذاعته ، حتى أنه يلوم اللوم كله الغزالى ، وبقيــة المتكلمين سواء كانوا أشــاعرة أم معتزلة لأنهم أثبتوا التأويل فى مؤلفاتهم فذاعت بين العامة مما سبب الفرقة والحروب (١٥) ·

لعله يكون قد اتضح من هذا العرض لمفهوم التأويل عند ابن رشد أنه يدل على نزعة عقلانية أصيلة عند صاحبه ·

---

(١٣) فصل المقــال ، ص ٢٤ ـ ٢٥ ·

(١٤) فصل المقــال ، ص ٢٦ ·

(١٥) د· محمد يوسف مرسى : بين الدين والفلسفة : فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ـ دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ ، ص ١٠١، فصــل المقــال ، ص ٣٣ ·

وهنـاك مشكلة هامة علينـا دراستها وهى ماذا لو اشـتمل المعنى الظـاهرى للنصـوص الخاصـة بالأصول والتى يجب ألا تؤول تعارضـا مع الحقيقـة الفلسفية ؟ أى الحقيقتين نقبل ؟ ويطرح د٠ حورانى خير من صـاغ مشـاكل التوفيق فى رأينـا من زاوية جديدة تماما ـ هـذا السؤال الذى قـد تساعدنا اجابتـه على حل مشكلتنا : هل اعتبر ابن رشد أرسطو وكأنه معنى مقـدس الى جانب النص الدينى ، وبالتالى هل يمكن استبدال أحدهما بالآخر ؟ والاجابة على هذا السؤال بالنفى لسببين :

أولا : لأن الأمر ليس استبدالا اذ أن الفلسفـة مجرد أساس من أساسين رئيسيين للتفسير ، ولا نرى داعيا للشك فى صـدق ابن رشد عندما يؤكد لنا ذلك ٠

ثانيا : رغم تقـدير ابن رشـد الشديد لأرسطو (كما هو واضح من كل شروحه ومن تهـافت التهـافت ، فان هـذا التقـدير لا يعنى أنه يعتبر أرسطو سلطة لا تمس ، فهو بالرغم من كونه يحترمه احتراما شـديدا الا أنه كان ، كلما استدعى الأمر ذلك ، يعارض أو ينقد بعض مواقفـه (أى مواقف أرسطو) ٠ ولعل ما يوضح موقفـه تماما من أرسطو ما جاء فى بداية فصل المقـال : اذا كان هناك من السابقين من قطع شـوطا كبيرا فى معرفة الحقيقة فانه يكون من الجنون تجـاهل ما قـدموه لنـا الا اننـا يجب تقييم هـذا التراث وأخذ مالا يتعـارض مع أسس الشرع (١٦) ٠ يبـدو اذن واضحا أن الحقيقـة الفلسفية اذا ما تعـارضت مع النص الدينى فان علينـا التخلى عنهـا ٠ والحقيقـة أننـا لم نجد حالة واحدة يتعرض فيهـا ابن رشـد لمثل هذا الموقف الحرج الذى تتمثل فيه لب مشكلة التوفيق ٠ صـدق اذن جيلسون عنـدما ذهب الى أن الحل الحقيقى لمثل هـذا الموقف مختفى فى أعمـاق ضـمير ابن

---

(١٦) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 24.

رشد ، فلم يحدث أبدا أن خرج فيلسوفنا فى كتاباته الشخصية عن المفاهيم العقائدية التقليدية للمجتمع الاسلامى بالرغم من أن الوجه الفلسفى للحقيقة كان بالنسبة له هو أعلى نمط من أنماط الحقيقة الانسانية (١٧) ٠

ولكن ، مع استثناء هذا النمط من النصوص التى يجب أخذها على ظاهرها ، لماذا يجب اخضاع النص الدينى دائما للعقل ولماذا يجب أن يكون هو الذى يؤول بحيث يتفق ما جاء فيه مع ما يقول به العقل ؟ يعلل د٠ حورانى ذلك بطريقة مبتكرة ٠ ان الفلسفة (فى صيغتها الأرسطية) مكتوبة نثرا وبطريقة مباشرة كنوع من العلم ، ولذا فليس بها أية خبايا أو معان مجازية ٠ أما القرآن فقد امتاز بالناحية الخيالية ولذا ففيه الكثير من « الأسرار » المستترة ، وليس هذا عيبا فى القرآن بالنسبة لابن رشد بل هو ميزة من مميزاته ، وأكثر من هذا هو اعجازه الذى يميزه عن غيره من الكتب ٠ وهناك سؤال آخر يرتبط بالسؤال الأول وهو : بما أن القرآن هو الذى يتأول دائما فهل معنى ذلك أن هناك حكما مسبقا على معان النصوص القرآنية بأنها لابد أن تتفق والفلسفة ، أو بمعنى آخر هل يقول القرآن دائما فعلا بنفس الحقائق التى قالت بها الفلسفة اليونانية من قبله ؟ هل حدد ابن رشد معانى القرآن مقدما وفقا للفلسفة و « أوجدها » فيه بالتأويل ؟! والسؤال ، خطير للغاية كما هو واضح ، والأخطر منه فى رأينا اجابته اذ يبدو لنا أن ابن رشد كان يرى فى الحقيقة أن الفلسفة الأرسطية جاءت بكل الحق الذى جاء به الدين فيما بعد ، وبالطبع هو يقدم لنا تحليلا مبتكرا لهذا سنعرض له فيما بعد ٠ ويرى البعض أن بعض تأويلات ابن رشد تنم عن نوع من الاغتصاب كما هو فى حالة البعث (١٨) ٠ ويبدو وكأن أصحاب هذا الرأى يريدون القول أن ابن رشد كان يخضع العقيدة للعقل أو بمعنى آخر وبتعبير أصرح كان

---

(١٧) Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the middle ages. Randam House. New York 1955 p. 219 — 220.

(١٨) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 26 — 27.

ابن رشد يرى أن الحقيقة الفلسفية هى معيـار الحكم على حقائق الدين ٠ وبالطبع هـذه نتيجـة جريئـة وان كانت صحيحة جزئيا ، وما يجعلها غير صحيحة على الاطـلاق استبعاد ابن رشد لبعض النصوص التى تتنـاول أصول العقيـدة ، من التأويل كما سبق أن قلنا ٠

وربما كان أنسب حل لهـذا الموقف الخطير هو اعتقـاد ابن رشد أن العقل هبـة من عند الله وكذلك الشريعـة جاءتنـا من عنـده ، فلابد لهما من الاتفـاق ٠ ولقـد أبرز د٠ مدكور هـذا الحل الحكيم فى محـاضراته التى سبق أن أشرنا اليهـا ، معتمدا على ترديد ابن رشد ان الحكمة هى الأخت الرضيع للشريعـة ٠ يقول ابن رشـد فى فصل المقـال « فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضـاد الحق بل يوافقه ويشهد له » (١٩) ٠

ان العقل اذا أحسن استـخدامه لابد أن يصل للحقيقـة الواحـدة الموجودة أيضا فى الشرع ولا يكون هنـاك داع للاختيـار بينهما ٠ ولفت نظرنا ما جاء فى « تهـافت التهـافت » من أن الشريعـة قائمة ليس على الوحى فحسب بل على العقل أيضـا : « ان الشرائع هى الصنائع الضرورية المـدنية التى تأخذ مبـادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منهـا عاما لجميع الشرائع وان اختلفت فى ذلك بالأقل والأكثر (٢٠) ٠

سبق أن قلنـا ان ابن رشد يحظر تأويل النصوص التى تتناول مبادىء الشريعـة الأساسية أو أصـولها ٠ وهـذه الأصـول هى « الاقرار بالله تبـارك وتعـالى ، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية ، والشقاء الأخروى »٠ وعلى النـاس جميعـا بفئـاتهم الثـلاث كما قسمهم هو تصـديق هـذه « الأصول الثـلاثة » كما يسميها ابن رشد ، كل منهم بحسب طبيعـة عقله وطبيعـة الأدلة التى يستطيع ادراكها (٢١) ٠ هذه الحقائق « الايمانية »

---

(١٩) فصـل المقـال ، ص ١٥ ٠

(٢٠) تهافت التهافت _ تحقيق موريس بويج
Beyrouth, Imprimerie catholique 1930 p. 581.

(٢١) فصل المقـال ، ص ٢٣ _ ٢٤ ٠

التى لا يمكن للعقل أن يصل اليهـا بوسائله الخاصة يتمسك بهـا أيضـا فلاسفة المسيحية واليهودية ٠

وبعد هـذا العرض ، يمكننا القول ان ابن رشد تنـاول موضـوعنا الفلسفي هـذا تنـاولا أشبه ما يكون بالتنـاول الشرعى الأصولى ، فهل كان صـاحب النزعة العقليـة الشهير ، صـادقا فى « فصل المقـال » أم اضطر الي تلك المعـالجة لأن الـكتاب دفاع عن الفلسفة وموجه للجمهور الذى رأى حجب الفكر الفلسفى عنه ؟ وفى رأينـا أن سبب الشك عموما فى صـدق ايمان ابن رشد وصـدق حديثـه عن الدين أنه كثيرا ما كان فى شروحه الأرسطية يعرض نظريات المعلم الأول باخلاص شديد وبحماس عظيم يوحيـان بأخـذه بهـا حتى لو تعـارضت مع العقيـدة ٠ نعتقـد أن ابن رشد كان صـادقا دائما ، كان صـادقا كشارح وكان صـادقا فى كتبه الخاصـة التى التزم فيهـا دائما بقضـايا العقيـدة الاسـلامية ، وان كان هـذا لا يعنى أنه قال بصـدق الحقيقتين الحقيقـة الدينيـة والحقيقـة الفلسفية وان تعارضتا ٠ ونقصد بقولنـا أنه حاول دائما فى شرحه لأرسطو توضيح فـكره تماما وتنقيتـه من كل الشـوائب التى لحقت به ، بل كان يكمل أحيـانا بعض نظرياته التى تركها معلقـة متمسكا فى هـذه الحـالة بالروح الأرسطية أى مستخلصا النتـائج المنطقيـة للموضوع المعلق كما فى حالة نظرية النفس ، وذلك دون احداث أى تغيير فى فـكر أرسطو ٠ فهو كشارح لا يلجأ للتأويل ليجعل أرسطو ينطق بمـا يتفق والعقيدة الاسلامية، بل يشرحه بكل أمانة ، فشرحه موجه للفـلاسفة أو لأهل البرهان لا للعامة٠ وهو يعرف أن كل هـذه النظريات يمكنها فى النهـاية الاتفـاق مع العقيدة وذلك بواسـطة التأويل ، فمـا يبـدو منها متعارضـا والعقيـدة ليس كذلك فى الحقيقـة انما سوء فهمه هو الذى أظهره بهـذا المظهر ٠ ولذلك فهو ، فى رده على الغزالى فى « تهافت التهـافت » يحمل ابن سينا كل «الضلالات» التى نسبت خطأ الى فلسفة أرسـطو فهو الذى أساء تفسيرها وعرضها ٠ أما أرسطو الذى ينطق دائمـا بالحق فـلا يمكن أن يتعـارض مع الـدين الاسـلامى « فالحق لا يضـاد الحق » وهو المبـدأ الذى تمسك به دائما ، والذى يطلق عليه وحدة الحقيقة ٠

وقد يقال ان ابن رشد شعر بسحب الغضب تتجمع ضد الفلسفة ورأى سلطة علماء الكلام تزداد ، والأمير يميل لاستمالة العامة المتعصبين للمذهب المالكى فرأى أن يدافع عن الفلسفة بوجه عام ، وأن يحميها ويحمى نفسه بوجه خاص ، وان يبرر موقفه ، فوضع هذه الكتب التى يتراجع فيها عن موقفه المؤيد بشدة للفلسفة وللنزعة العقلية الخالصة ٠

ونحن نوافق أصحاب هذا الرأى فى كونه وضع كتبه التوفيقية الثلاثة دفاعا عن الفلسفة واستجابة لتحدى موجود فى البيئة دعمه انتشار كتاب « تهافت الفلاسفة للغزالى » ، ولكننا نرفض فكرة تراجع ابن رشد عن موقفه ، وتظاهره بالتمسك بما جاء فى العقيدة خوفا ، وذلك لسببين :

أولهما : واضح وبسيط للغاية وهو أنه ألف بعد هذه الكتب بعض شروحه الأرسطية وبعض تلخيصاته متمسكا بنفس الاتجاه المتحمس للفلسفة الأرسطية ٠

والسبب الثانى : الذى يجعلنا لا نرى فى موقف ابن رشد تراجعا وخوفا هو هجومه على علماء الكلام الذين كانوا يمثلون سلطة دينية عظيمة فى ذلك الحين ٠

ولعل أستاذنا د٠ مدكور قد عبر بايجاز وبوضوح شديد عن موقف ابن رشد أحسن تعبير عندما قال ان ابن رشد فى كل من فصل المقال ومناهج الأدلة لا يتنكر لما قاله فلسفيا فى شروحه وتلخيصاته ، ولكنه يصور ما قاله فلسفيا تصويرا يتلاءم مع عامة الناس (٢٢) ٠

---

(٢٢) د٠ ابراهيم مدكور : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، القيت على طلبة السنة التمهيدية بقسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ ٠

(ج) حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟

قال معظم الرشديين اللاتين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر بنظرية الحقيقتين أى أن هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية ، وأن الحقيقتين قد تتعارضان · وقد حرمت هذه النظرية على أنها نظرية رشدية فى تحريمى ١٢٧٠ و ١٢٧٧ كما رأينا · والحقيقة التى تتضح من دراسة فلسفة ابن رشد فى مجال التوفيق بين الفلسفة والدين هى أنه تمسك دائما بفكرة وحدة الحقيقة أى أن ثمة حقيقة واحدة دائما، وان كان لها تعبيران ، تعبير فلسفى وآخر دينى ، كأنهما وجهان لنفس العملة · بل ان من يقول ان ابن رشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهم لموقف ابن رشد فى فلسفته التوفيقية وأساسها هو التأويل وعمادها هو فكرة الحقيقة الواحدة ·

وقد أخطأ بعض مؤرخى فلسفة العصور الوسطى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - وربما يكون السبب فى ذلك عدم توفر نصوص ابن رشد التوفيقية بين أيديهم - عندما نسبوا هذه النظرية لابن رشد ·

ان كل حقائق الوحى التى يمكن تعقلها ، أى ادراكها بالقدرة العقلية الانسانية ، يمكن للعقل اكتشافها وحده · ونظرية التوفيق عند ابن رشد، على عكس ما يعتقد بعض الباحثين ، لا تتعارض مع الموقف العقلانى الذى تمسك به دائما ، بل هى امتداد لهذا الموقف العقلانى فما هى الا النظرة العقلانية للدين ·

ولو تساءلنا ما هى أهم « أسرار » الدين الاسلامى التى لا يمكن للفيلسوف ابن رشد أن يستنتجها بالعقل ، لقلنا ما سبق لنا التأكيد عليه فى معالجتنا لموضوع التوفيق عموما فى الفصل السابق ان الدين الاسلامى قليل الأسرار بشكل ملحوظ ، وهو فى هذا يختلف مع الدين المسيحى · ويعتقد البعض أن هناك « سرين » على الأقل فى الدين الاسلامى وهما الخلق من عدم ، وارادة الله التى لا يمكن الاحاطة بها · ونضيف نحن « سرا » ثالثا الا وهو مصير النفس الانسانية · وكان على ابن رشد كتلميذ

مخلص لأرسطو المختلط ببعض العناصر الأفلاطينية ، مثله فى ذلك مثل كل فلاسفة الاسلام السابقين عليه أن يرفض تلك الأسرار · فعند ارسطو ان المادة والحركة والزمان قدام قدم الله · وكل ما يوجد فى العالم اللا مادى أو العالم المادى ينتج عن الماهية الالهية بواسطة فيض لا يترك مجالا للارادة الالهية اللا محدودة (أى أن الحتمية الطبيعية لا يمكن انكارها) · والفلسفة بالطبع تدلل لنا برهانيا على تلك الحقائق · ويوفق ابن رشد بين هذين الموقفين المتعارضين (موقف الفلسفة وموقف الدين) بأن يقول ان هذه الأسرار ليست فى الحقيقة الا خيالا أو صور رمزية صور بها القرآن الحقائق العامة · فالدين أيضا لو تأولت نصوصه لقال مثل الفلسفة ان خلق العالم قديم ، وانه ضرورى وينتج عن العقل الالهى (٢٣) · وبالطبع يمكن حل مشكلة مصير النفس الانسانية بنفس الطريقة ·

ونعود فنؤكد أن الحقائق الايمانية أو الأصول قليلة فى الاسلام ، وأن ابن رشد يحترمها ويخرجها من دائرة التأويل ، فهى من الحقائق التى يعجز العقل عن ادراكها بقدراته الطبيعية وبالتالى عليه قبولها بدون نقاش · وفى هذه الحالة أيضا لا تكون هناك حقيقتان بل حقيقة واحدة ، هى حقيقة الدين · وفى اعتقادنا أن ابن رشد قد فصل بتحديده للمسائل التى يعجز العقل عن ادراكها بقدراته الطبيعية بين الفلسفة والدين فصلا تماما · وقد فصل أيضا بين هذين المجالين ، عندما لم يسمح بالتأويل الا للفلاسفة ، وهناك حالة واحدة فقط يمكن للعقل الانسانى أن يقف فيها على حقائق الوحى التى يعجز العقل الانسانى بحكم طبيعته عادة عن ادراكها ، أى هناك حالة واحدة فقط يمكن فيها أن تتحد الفلسفة بالدين وهى عندما يستطيع الانسان الفيلسوف أن يتصل بالعقل الفعال · وقد عالج ابن رشد هذه الفكرة بالتفصيل فى رسالة كتبها عنه ابنه ونقصد بها « مقالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل

---

(٢٣) Gauthier : Ibn Rochd (Averroès) p. 37.

الفعـال وهو ملتبس بالجسم » وهى المعروفـة عموما برسالة الاتصال والتى نشرها د٠ فؤاد الأهوانى مع « تلخيص كتاب النفس » لابن رشد (٢٤) ٠

وهنـاك نص فى شرح ابن رشد لمـا بعد الطبيعة (فى مقالة الألف الصغرى) قـد يوحى بأن ابن رشد يعتقد أن للفلاسفة دينـا مختلفا عن دين العـامة الا وهو دين العقل ٠ يقول ابن رشد : « فان الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات اذ كان الخالق لا يعبد بعبـادة أشرف من معرفـة مصـنوعاته التى تؤدى الى معرفـة ذاته سبحانه على الحقيقة الذى هو أشرف الأعمـال عنـده وأحظاها لديه جعلنا الله واياكم ممن استعمله بهـذه العبـادة التى هى أشرف العبـادات واستخدمه بهذه الطاعة التى هى أجل الطـاعات » (٢٥) ٠ الا أن الوقوف على فلسفة ابن رشد التوفيقيـة وفهمها فهما سليما كفيل بازالة هـذا اللبس من العقل ٠ فمما لا شك فيـه ان ابن رشد يقصد هنـا بالشريعـة الخاصـة بالحكماء الفلسفة التى هى فى بحثهـا عن حقيقـة الله تعـد خـير عبـادة لله عـز وجل ٠

(د) صـدق ايمان ابن رشد :

نظر ابن رشد للأديان نظرة نفعيـة فيقول فى « تهـافت التهـافت » : « ان الانسان لا حيـاة له فى هـذه الدار الا بالصـنائع العملية ولا حياة له فى هـذه الدار ولا فى الدار الآخرة الا بالفضـائل النظرية وانه ولا واحد من هـذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقيـة لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبـادات المشروعة لهم فى ملة مثل القرابين والصـلوات والأدعيـة » (٢٦) ٠ ويقول بعـد ذلك بقليل « ان

---

(٢٤) تلخيص كتاب النفس : نشر وتحقيق د٠ احمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ص ١١٩ ـ ١٢٤ ٠

(٢٥) ابن رشـد : تفسـير ما بعد الطبيعـة ـ تحقيق الأب موريس بوبيج ، الجزء الأول ١٩٣٨ . Beyrouth, imprimerie catholique ص ١٠ ٠

(٢٦) ابن رشد : تهافت التهـافت ، ص ٥٨١ ٠

الحكماء بأجمعهم يرون فى الشرائع هذا الرأى أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة فى ملة ملة ٠ والممدوح عندهم من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك فى أن الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وان الصلاة الموضوعة فى هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه فى سائر الصلوات الموضوعة فى سائر الشرائع ٠٠٠٠ وكذلك الأمر فيما قيل فى المعاد منها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل فى غيرها » (٢٧) ٠ ان الدين أداة تربية واصلاح خلقى ، ولقد تميزت الشريعة الاسلامية عن غيرها فى هذه الناحية ٠ فالوحى الذى جاء فى القرآن لا يرمى الى اعطاء الناس علما وانما يرمى الى اصلاحهم ٠ وليس غرض الشارع فى رأيه تلقين العلم بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة لأن الشارع يعلم ان السعادة الانسانية لا تتحقق الا فى مجتمع ٠

ان الدين فى نظره أحكام شرعية وليس مذاهبا نظرية ، ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا للدين نظرة عقلية بدلا من أن يتمثلوا أوامره طائعين (٢٨) ٠

وبالطبع مثل هذا الحديث عن الدين الى جانب مقارنة بين الأديان كان مما أثار الشك والريبة فى صدق ايمان ابن رشد ٠

ساهم رينان الى حد كبير فى تأكيد فكرة الحاد ابن رشد بكثرة الكتابة فى هذه النقطة عارضا عرضا تاريخيا تطورها فى العصور الوسطى المسيحية ، ومما ساعد على ذلك انه لم يعط الجانب المقابل ونعنى به نظريته فى التوفيق ، الاهتمام اللازم ٠ ويعلل رينان ذيوع فكرة

---

(٢٧) المرجع السابق : ص ٥٨٤ ، ٥٨٥ ٠

(٢٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د٠ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الطبعة الثالثة ، مصر ، ١٩٥٤ ، ص ٢٩٧ ـ ٣٠٣ ٠

الحاد ابن رشد لدى المسيحيين بحيث أصبح عندهم مثالا للكافر الملعون، بأن اسمه الكبير طمس أسماء الفلاسفة المسلمين الآخرين ، بحيث أصبح هو ، ممثلا للاتجاه العربي بأكمله والذى اشتهر فى العصور الوسطى أيضا بالالحاد (٢٩) ٠

أما د٠ قاسم فقد اتخذ موقف الدفاع المتحمس للغاية خاصة فى كتابه « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » ، وهذا الموقف واضح حتى من عنوان الكتاب ، فابن رشد مفترى عليه ويجب الدفاع عنه ٠ والكتاب كله محاولة لاثبات أن ابن رشد كان فيلسوفا مسلما مؤمنا ، وان هذا لم يكن ليتعارض مع اتجاهه العقلانى ٠ بل دفعه حماسه الشديد هذا الى الذهاب أحيانا الى بعض النتائج المتسرعة البعيدة كل البعد عن الحقيقة ٠ فهو يرى مثلا أن ابن رشد حاول التوفيق بين أرسطو والدين ، ولكنه لم يفعل ذلك مهما كان الثمن بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رأيه فيه دائما ٠ وكثيرا ما عارض أرسطو فى مسائل عديدة كما فى مسألة النفس ٠ وهو لم يمح شخصيته فى شخصية أحد السابقين عليه وهذا يفسر لنا ، فيما يقول د٠ قاسم ، كيف اضطر الى تحوير مذهب أرسطو تحويرا بعيد المدى حتى يخلع عليه طابعا اسلاميا ! (٣٠) ٠ ولا نعتقد أبدا أن ابن رشد الذى حرص كل الحرص على تنقية أرسطو وعلى شرحه بأمانة واخلاص شديدين ، وعلى تفهم روح فلسفته الحقيقية قد خلع عليه الطابع الاسلامى ، بل رأيناه يحاول دائما على العكس تأويل الدين ذاته حتى يتفق مع مذهب أرسطو !٠ وقد يصدق ما يقوله د٠ قاسم على أى فيلسوف مسلم آخر أو على فلاسفة المسيحية واليهودية ولكنه لا يصدق أبدا على ابن رشد ٠ فهو حتى فى الحالات التى يقدم لنا نظريات المعلم الأول مصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة فى بعض الأحيان ، يفعل ذلك بدون قصد ٠

وبينما يعتقد د٠ قاسم أن ابن رشد حاول البرهنة على الدين الاسلامى برهنة عقلية نعتقد نحن أن هذا مالم يحاوله ابن رشد أبدا والا كان

---

(٢٩) Renan : Averroès et l'averoisme p. 164.

(٣٠) د٠ محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ، ص٣٢ ٠

عالم كلام وليس فيلسوفا ، بل أن خلط البراهين بالعقيدة هو مما حاربه ابن رشد بشدة كما بينا وكما هو واضح فى فصل المقال مثلا ٠ ويواصل د٠ قاسم فى كتابه سوء تأويل موقف ابن رشد فيقول ان علماء الكلام بنشرهم لفكرهم قد أحدثوا الفرقة والانشقاق فى الأمة الاسلامية وقد جزع ابن رشد لذلك فحاول البرهنة على العقائد بالعقل بحيث يقضى على النزاع والخلاف بين المسلمين (٣١) ٠ ألا يكون ابن رشد قد فعل بذلك نفس ما يهاجم من أجله علماء الكلام ؟! لم يدافع ابن رشد أبدا عن الدين بل اكتفى ببيان أن الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية تتفقان فى نهاية الأمر ، فالحق واحد فى كلى المجالين ٠

ولا نرى فى الحقيقة ضرورة للدفاع عن ايمان ابن رشد ، فغايتنا هى توضيح حقيقة فكره فى مجال التوفيق لا الدفاع عنه ، أو الحكم عليه ، وكفى فيلسوفنا ما حدث له فى حياته وما حدث لفكره بعد موته بسبب الدين ٠ وما يهمنا اثباته هو أن ابن رشد نظر لكل شىء حتى للدين بنظرة عقلية خالصة ، ومحاولته التوفيق بالاعتماد على التأويل خير دليل على ذلك ، فما التأويل الا فرض النظرة العقلية على الدين ، ومن يلجأ للتوفيق يكون دائما فيلسوفا يفرد للعقل مكانة عالية ٠

---

(٣١) د٠ محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ، ص ٥٥ ، ٥٦ ٠

الفصل الثالث

التوفيق عند البرت الكبير
وتلميذه توماس الاكوينى

أولا ـ التوفيق عند البرت الكبير :

يمكننا القول أن البرت الكبير كان أول حلقة فى سلسلة كبار المشائين المسيحيين . وكان كل هم البرت الكبير عرض كنوز الموسوعة الأرسطية ، والاضافة اليها . لذا لم ينتبه قديسنا وهو فى سبيل تحقيق هذه الغاية الى عدم تجانس مذهبه المتمثل فى كتبه اللاهوتية من ناحية ، وفى شروحه الأرسطية العديدة من ناحية أخرى ، وكان البرت يؤكد أنه مجرد عارض للفكر المشائين فى شروحه الأرسطية ، أما فكره الخاص فموجود فى كتبه اللاهوتية . يقول : « أنا لم أقل شيئا من عندى فى كل كتبى الفلسفية ، بل عرضت فيها فكر ما كان فى وسعى أن أعرضه من آراء المشائين . واذا كان لى رأى خاص ، فانى سأعبر عنه بمشيئة الله فى كتبى اللاهوتية ، لا فى كتبى الفلسفية » (١) .

واستحق البرت الكبير لقب الأستاذ العالمى Doctor Universalis لأنه اقبل على العلم اليونانى ـ العربى يستوعبه بشغف هائل . وكان هدف البرت الرئيسى ، وهو من أشد المعجبين بأرسطو، أن يتمثل فكر المعلم الأول ، ونجح بالفعل فى ذلك الى حد كبير وبذلك مهد للعمل الضخم الذى سيقوم به من بعده تلميذه توماس .

---

(١) Béhier La philosophie du moyen âge p. 583.

ولابد أن القديس ألبرت قد لاحظ تعارضا ـ بعد وقوفه على الفكر اليونانى العربى متمثلا فى أرسطو وشراحه وعلى رأسهم ابن رشد ـ بين هذا التراث الضخم وبين عقيدته المسيحية ٠ فهل رأى أن عليه كعالم لاهوت مؤمن وكتلميذ مخلص للمشائين أن يوفق بين الفلسفة (الأرسطية المصطبغة بصبغة أفلاطونية) وبين الدين المسيحى ؟ ان الاجابة الواضحة واليقينية هنا لابد وأن تكون بالاثبات ٠

(أ) الفصل بين الفلسفة والدين :

ما هى معالم نظرية التوفيق عند ألبرت الكبير ؟ ما هو الأساس الذى انطلق منه واعتبره المصدر الأول للحقيقة ؟ هل هو العقل (الفلسفة) ؟ أم الدين ؟ وفى حالة التعارض بين هذين البنائين الهائلين أيهما كان سينسحب مهزوما أمام الآخر ليرفع الآخر المنتصر راية الحقيقة ؟ هل ميز ألبرت الكبير بين الفلسفة والدين أم مزج بينهما ؟ الى أى حد تأثر بابن رشد ؟ تلك هى الأسئلة التى علينا الاجابة عليها ونحن بصدد الحديث عن التوفيق عنده أو عن العلاقة بين الفلسفة والدين فى رأيه ٠ ولقد اختار ألبرت الكبير أنسب الحلول بالنسبة له كعالم لاهوت ، أى كخادم للكنيسة ومتعاون معها ، ألا وهو الفصل بين الفلسفة والدين ٠

وكما ميز ألبرت الكبير بين اللاهوت والفلسفة ، ميز أيضا بين اللاهوت الذى يتخذ من الوحى الأساس الوحيد وهو اللاهوت المقدس وبين اللاهوت الذى هو من عمل العقل الطبيعى ، أى هو نتاج لقدرات العقل الانسانى ويجب ملاحظة أن هذا اللاهوت الطبيعى يسترشد بحقائق الوحى التى تحدد له الطريق الذى عليه ألا يحيد عنه ٠ وهذا اللاهوت جزء من الميتافيزيقا ٠ والفلسفة الأولى تعالج ضمن ما تعالج الله كموجود اول، أما اللاهوت المقدس فيعالج موضوع الله كما صوره الوحى ٠ والفيلسوف الميتافيزيقى وهو يعالج موضوع الله يفعل ذلك مستخدما العقل ومعتمدا عليه ، ذلك العقل الذى هو فطرة الله التى فطرها فى الناس كافة ، والذى يدرك المبادىء الأولى بقدراته الخاصة ٠ اما عالم اللاهوت فهو يعالج نفس الموضوع مسترشدا بالوحى الخارق أو المتجاوز لنطاق الطبيعة

surnaturel ، والذى يقــدم لنــا مجموعة من المعتقدات أو الحقائق المقــدسة · لم يتعــاطف ألبرت الــكبير أبدا مع أولئــك الذين كانوا يتنكرون للفلسفة ويحطون من شأنها · والدليل على ذلك استخدامه للجدل الفلسفى فى استدلالاته اللاهوتيــة ، واعتبــاره اللاهوت علما مستقلا عن الفلسفة · وكان يرد بحكمــة على أولئــك الذين يستنكرون استخدام الاستدلال العقلى فى اللاهوت ، قائلا ان الاستدلال لا يمكن بالطبع أن تكون له المــكانة الأولى فى الــلاهوت بمــا أن العقيـــدة مدلل عليهـــا على أنهـــا حقيقــة أولية tamquam expriori (باعتبارها أولية) ، بمعنى أن عالم اللاهوت يقــدم العقيــدة كشيء موحى به لا كنتيجــة لاســتدلال فلسفى ، ولــكنه كان يضيف أن الحجج الفلسفية يمكن أن تــكون لها فائدة ثانوية حقيقية · كان البرت يهــاجم الجهلة الذين ينتهزون أية فرصــة لشن هجومهم على الفلسفة فهم فى رأيه « أشــبه بالهمجيين الــذين يلعنون ما يجهلون » (٢) · وكان تشجيعه على دراســة وعلى اســتخدام الفلسفـــة فى طائفتــه ، من أهم الخدمات التى قدمها لها ·

يقول ألبرت فى « الميتــافيزيقا » : « ان النظريات اللاهوتية لا تشترك مع النظريات الفلسفية فى أى مبدأ من المبــادىء ، فاللاهوت قائم بالفعل على الوحى ، وعلى الالهام لا على العقل · لا يمكننا اذن فى الفلسفة أن نتــاقش المسائل اللاهوتيــة » (٣) · وبالتالى لا يمكننا على العكس استخدام الاستدلالات الفلسفية فى اللاهوت ، فالعقل الانسانى المعتمد على قــدراته الخاصــة لا يستطيع مثلا التوصل لمعرفة الثالث أو فهمه ، كما أن العقــل الانسانى لايستطيع كما يقول فى كتابه : « فى قــدم العالم » اثبات ماتؤكده العقيــدة من أن للعالم بداية (٤) ·

---

(٢) Albert le Grand comm. in Epist. 9 B. Diou. Areop. 7,2 cité par. Copleston : La philosophie mediévale p. 317.

(٣) Albert le Grand : Metaphysica, Lib XI, tract 3 chap. VII, cité par Duhem : Le système du monde. Tome V : p. 429

(٤) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne II p. 467.

نتيجة لهـذا الفصل بين الفلسفة واللاهوت كان من الطبيعى أن نجد عنـده من آن لآخر تنـاقضا ، بين ما يقوله فى كتبه اللاهوتيـة ملتزما بالعقيدة وبين ما يذكره فى شروحه الأرسطية معتمدا على العقل فقط · وكان ألبرت يتخلص ببساطة وببراعة من هـذا المأذق قائلا أنه فى شروحه انما يعرض فلسفة المشائين لا فلسفته ·

وبفصـله بين الفلسفة واللاهوت المقـدس ـ وان استخدم الفلسفة فى اللاهوت الطبيعى الذى يمكن أن يعد نوعا من الميتافيزيقا أو هو بالفعل جزء منهـا ـ أعطى ألبرت شيئا من الحرية للعلم وللفلسفة اللذين كانا مسخرين فى العصـور الوسطى لخـدمة الدين حتى أن الفلسفة كانت تسمى بخادمة اللاهوت · ويمكننا القول أن ألبرت فى فصـله بين الفلسفـة والدين كان متأثرا بابن رشد · ونفسر قولنـا هذا فنقول انه فعل ما فعله ابن رشد أى أنه كان فى كتبـه الفلسفية أى فى شروحه الأرسطية يمثل المفكر ذا العقلية الفلسفية البحتـه الذى لا يخضع الا لسلطان العقل ، ولا يتقيد بحقائق الدين أبـدا ، والذى يعتبر أرسطو أعظم معبر عن الحقيقة · وذلك عكس ما كان عليه فى مؤلفـاته اللاهوتيـة حيث بدا فيهـا عالم اللاهوت الذى لا هم له الا التوفيق بين الفلسفة والدين · والخلاف بين الفيلسوف المسلم والفيلسوف المسيحى قائم فى أن ابن‌رشد كان يقول‌بالتأويل بمعنى أنه كان يؤمن بأن أى حقيقة فلسفية موجودة فى النصوص الدينيـة ، وحتى لو بدا هنـاك تعارض بين الحقيقـة الفلسفية وما جاء فى نص دينى فهو بالقطع تعارض ظاهرى والتأويل كفيل بالقضـاء عليه · أى أن ابن رشد كان يؤكد دائمـا ايمانه بما جاء فى شروحه الأرسطية ومسئوليته عن كل ما كتبه فيهـا ، فهى تعبر عن فـكره وهـذا لا يتعـارض مع ايمانه كمسلم · أما ألبرت الـكبير فكانت تنقصه هـذه الجراة فى رأينـا ، لأنه على ما يبـدو كان مقتنعـا بفكر أرسطو الفلسفى ، ولـكنه كان يعلن دائما أن ما جاء فى كتبه الفلسفيـة لا يعبر فى كل الأحيان عن آرائه الشخصية انما هو يعبر عن آراء الفلاسفة، بل كان يذهب أحيـانا الى حد انكار ما جاء فى شروحه الأرسطية · وكان موقف ألبرت الحـذر هـذا سببا للتناقض الملحوظ بين مؤلفاته اللاهوتيـة المعبرة عن آرائه كمـا يقول ، وبين شروحه الأرسـطية · ولم يكن ألبرت يستطيع استخدام التأويل المجـازى فهو مما لا تسمح به العقيدة المسيحية

التى تكتفى بالتفسير اللفظى ، ولذا لم يحظ بتلك الحرية الفكرية الرائعة التى حظى بها ابن رشد والتى يسمح بها الدين الاسلامى ٠

واذا اردنا ان نبحث عن نظرية البرت التوفيقية علينا أن نبحث عنها كتبه اللاهوتية لأنها المعبرة عن رأيه الصحيح ٠

كان البرت الكبير يدعى انه مجرد شارح محايد لفكر أرسطو يعرض هذا الفكر سواء كان مؤمنا به أم لا ، ولكنه كان يدافع أحيانا بحماس عن بعض الآراء الأرسطية ويرفض فى أحيان أخرى البعض الآخر مما يؤكد كونه فيلسوفا صاحب موقف من تلك الآراء التى يعرضها (٥) ٠

وهذا القول يحتم علينا طرح سؤالنا التقليدى والجوهرى فى مشكلة التوفيق وهو : ماذا يحدث اذا وجد أن مقولات أرسطو تخالف تلك التى يقدمها علماء اللاهوت على أنها الحقائق الايمانية المقدسة ؟ هل يقول ان هناك حقيقتين ، واحدة فلسفية والأخرى دينية ، أم يقول كما قال ابن رشد أنها حقيقة واحدة دائما وان كلا من الفلسفة والدين يعبر عنها بطريقته الخاصة ، أم يقول ان الحقيقة الدينية هى الحقة وما جاء فى الفلسفة باطل ؟

(ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان :

كان البرت الكبير يلتزم بالصمت اذا ما طرح عليه تلاميذه فى كلية اللاهوت هذا السؤال الذى يلخص كل الأسئلة التى طرحناها ونعنى به « حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟ » ٠ ولكن المرجح لدى الباحثين المتمسكين بشجاعة بالموضوعية العلمية أن ألبرت كان يظن فى حقيقة الأمر أنه كلما تعارضت الحقيقة الفلسفية مع اللاهوت (الطبيعى بالطبع فاللاهوت المقدس

---

(٥) Duhem : Le système du monde. Tome. 431-432.

لا يمس) فلابد أن اللاهوت هو الذى ضل الطريق وبالتالي فهو الذى عليه طواعية أن يتراجع وأن يبحث عن طريق جديد يؤدى به الى الاتفاق مع الفلسفة الأرسطية (٦) ٠

وهذه الاجابة جريئة للغاية ، ولو كان ألبرت نفسه رغم مكانته العظيمة قد نطق بها لسحقه علماء اللاهوت سحقا ، الا أنها الاجابة السليمة فى رأينا والا فما تعليل سكوته عن الاجابة ؟ وفى رأينا أن البرت الأكبر يستحق مزيدا من الاهتمام به كفيلسوف أرسى قواعد الأرسطية المسيحية السليمة ٠

اعترف ألبرت دائما بقيمة الفلسفة وبامكانية جعلها جزءا من الكيان المعرفى المسيحى ، أولا كعنصر مستقل له مناهجه الخاصة ، وثانيا كأداة من أدوات اللاهوت المقدس ، وهى من هذه الزاوية خادمة له ٠ كان ألبرت يعتقد أن النتائج الفلسفية دائما حقائق جزئية ناقصة ، أما الحقيقة الكاملة فلا يمكن التوصل اليها الا فى تركيبها النهائى أى فى اللاهوت المقدس ، ولهذا كان البرت محقا عندما كان يرجع قارءه الى كتاباته اللاهوتية اذا ما أراد الوقوف على فكره الحقيقى النهائى فى مسألة لاهوتية ، ومن ناحية أخرى اجتهد ألبرت مثله مثل كل علماء اللاهوت أصحاب النظر العقلى فى تكوين فلسفة شخصية متميزة عن لاهوته ٠ وهذه الفلسفة كانت أرسطية أساسا ومتأثرة بالطبع كما سبق أن قلنا بالأفلاطونية المحدثة ٠ ولكنه بالرغم من اعجابه الشديد بأرسطو كان لا يتردد فى فضح « ضلالاته » ، فالمعلم الأول ليس منزها عن الخطأ ٠ وهذا ما اختلف فيه القديس ألبرت عن سيجر دى برابانت الذى تمسك دائما بالأرسطية الخالصة الجذرية ٠ كان ينظر لأرسطو بعين المسيحى لا من أجل التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية وانما لاستبعاد ما يتعارض منه مع العقيدة معتبرا أنه ضلال ٠ وهو يختلف فى هذا مع ابن رشد الذى آمن بصحة كل نظريات أرسطو ، والذى كان اذا رأى بعضها يتعارض والعقيدة تأول العقيدة بحيث تتفق وما أتى به أرسطو ٠ وبالطبع لم يجرؤ القديس ألبرت على

---

(٦) Ibid., p. 432.

مافعله ابن رشد بل ولم يتأول أرسطو نفسه ليتفق والعقيدة انما فصل بين الفلسفة والدين ليحتفظ لكل منهما بسلامته بقدر الامكان ·

وبما أنكره ألبرت على أرسطو قوله بقدم العالم ونظريته فى مصير النفس ، كما رفض تعريف الله بأنه المحرك الأول واعتبره موجودا لامتناهيا · ولقد آمن بضرورة قبول الحقائق الايمانية أى أصول العقيدة كما هى بدون تعليل أو نقاش عقلى · ويذكرنا هذا الموقف بموقف ابن رشد الذى سبق وأن أوضحناه ·

انقسم المؤرخون بالنسبة لموقف ألبرت من علاقة الفلسفة بالدين الى قسمين : أما القسم الأول فيكاد لا يضم الا مؤرخ الفلسفة الايطالى الشهير ناردى Nardi ويعتقد هذا المؤرخ أن ألبرت كان ، فى شروحه الأرسطية ، مجرد شارح أمين لا يعلن أبدا عن آرائه الخاصة التى يدخرها لأعماله اللاهوتية · وبناء على هذه الفكرة ذهب ناردى الى أن ألبرت لم يحاول التوفيق بين الأرسطية ، والعقيدة المسيحية ، والدليل على ذلك أنه كان يكشف التناقضات الواضحة بين المذهبين (٧) · ولقد سبق لنا أن بينا أنه بالرغم من اعلان ألبرت دائما أنه لا يعرض الا فلسفة المشائين فى شروحه وأن فلسفته هو موجودة فى كتبه اللاهوتية، الا أنه فى الحقيقة كان يتخذ مواقفا فلسفية مما يشرح ، أى أن شروحه يمكن أن تعد ضمن فلسفته الخاصة ·

أما الفريق المعارض فهو يضم كبار مؤرخى فلسفة العصور الوسطى مثل ماندونيه وجيير geyer وهو رئيس اللجنة المكلفة باصدار طبعة محققة لكل أعمال ألبرت ، وفان ستينبرجن · ويذهب هذا الفريق الى أن ألبرت كان يقدم فى شروحه ما يؤمن به الى جانب تقديمه لنص أرسطو

---

(٧) Nardi : Studi di filosofia medievale 1960 p. 119 à 123 cité par. Van Steenberghen : la philosophie au XIII siècle p. 294 — 295.

مفسرا · ففى « التحليلات الثانيـــة » مثلا يقول انه يريد تقديم ، الى جانب نص أرسطو نفسه ، العلم السليم · وفى « الــكون » يقول انه سيضيف الى نص أرسطو ما استطاع التوصل اليه من آراء الفلاسـفة الآخرين ، كمـا سيضيف اليه ثمرة تأملاته الشخصية · وعلاوة على ذلك فان نمط الشرح الذى اختـاره وهو الشرح المتوسط ، قـد منحه حرية أكبر من تلك التى يمنحها نمط الشرح أو التفسير الـكبير · ويؤيد هذا الرأى معاصرو البرت أنفسهم وعلى رأسهم خصمه اللدود روجر بيكون الذى يعترف بأن معظم الناس يرون فيــه منشىء الفلسفة فى العالم اللاتينى ، وهو يذكره كمؤلف أى كمفكر مستقل يعبر عن آرائه الخاصـــة · أما أذكى ما يؤيد به فان ستينبرجن رأيه فهو أنه فى حالة انكار البرت لقيمة الفلسفة الوثنية وفائدتهـا للمفكرين المسيحيين فان كل شروحه الأرسطية تبــدو عبثـا لا معنى له بل تبدو لغزا · ولنـا أن نتساءل حينئذ لمـاذا أمضى اذن عالم لاهوت له مكانة القـــديس البرت جزءا كبيرا من حيـاته فى تأليف هــذه الموسـوعة الضخمة اذا كان لا يعتقـد أن ما قـدمه الفلاسفة اليونان والعرب يمثل رصيدا ثمينـا من الحقائق حتى بالنسبة لعلماء اللاهوت ؟ وتقـدير ألبرت لأرسطو واضح فى كل أعمـاله فهو يذكره مئـات المرات منذ أن بدأ فى التأليف أى منذ أن بدأ فى وضع كتبه اللاهوتيـــة الأولى ، بل أنه قـد تمثل الـكثير من نظريات « الفيلسوف » فى بنائه اللاهوتى (٨) ·

ومما لاشك فيــه أن لـكلى الموقفين من هذه القضية التى نحن بصددها بعض الحق وان كانت لـكليهما آراء تبـدو لنـا غير منطقية · ونعتقد أن ما يفصل بالرأى فى هـذا الموضـوع هو قول ألبرت بالفصل بين الفلسفة واللاهوت · وهو فى هـذا يشبه ابن رشد · ومعنى هـذا أنه كان يعتقد أن الحق هو ما يجىء فى اللاهوت وأن للفلسفة مجالهـا الخـاص وان كان لعـالم اللاهوت أن يستعين بمنـاهجها وبحقائقها الجزئيـة فى البرهنـــة العقلية على الحقـائق اللاهوتيـة · فالحقيقـة واحدة وهى حقيقة اللاهوت فاذا ما اتفقت معهـا حقيقـة الفلسفة فهـذا خير ، أما اذا اختلفت معهـا فعـذرها أن وسـائلها انسانية محدودة بينما مصـدر الحق فى اللاهوت

---

(٨) VanSteenberghen : la philosophie au XIII siècle p. 297 — 300.

هو الوحى الذى لا يناقش · ويبدو لنا أن ألبرت لم يكن هدفه أبدا صياغة أرسطو صياغة مسيحية أو تأويله تأويلا مسيحيا كما سيفعل فيما بعد توماس الأكوينى ، أى أن ألبرت لم يكن هدفه تأويل أرسطو تأويلا مسيحيا أو التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية ، بل كان هدفه تقديم الموسوعة الأرسطية بكل كنوزها التى لا تنضب للعالم المسيحى ليأخذ منها مايفيده دون المساس به ودون لوى حقائقه · وكان ألبرت اذا مااتخذ موقفا من نظريات أرسطو يفعل ذلك كفليسوف احتفظ بالرغم من اعجابه الشديد بأرسطو بعقليته النقدية ، ولم يكن يفعل ذلك كعالم لاهوت يحاول أن يوفق بين المعلم الأول والعقيدة المسيحية · لم تكن لنظرية التوفيق اذن أهمية حقيقية فى فكر ألبرت الأكبر وان كانت ستحظى باهتمام ضخم عند تلميذه العظيم القديس توماس الأكوينى كما سنرى ·

وفى استطاعتنا القول بعد هذا العرض أن ألبرت بفصله بين اللاهوت والفلسفة سار على نفس نهج ابن رشد ولذا قدم مثله الموسوعة الأرسطية بدون تأويل وان تميز عن فيلسوفنا العربى الاسلامى باحتفاظه بحرية نقد أرسطو ·

ثانيا ـ التوفيق عند توماس الأكوينى :

(أ) علاقة الفلسفة بالدين :

يقول توماس فى الكتاب الأول من الخلاصة اللاهوتية : « فالتعليم المقدس اذن ليس له علم أعلى منه فهو يناظر بطريقة الاستدلال من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلما بشىء مما قد حصل بالوحى الالهى كما يناظر المبتدعين بأى الكتاب المقدس ومن يجحد عقيدة أخرى ٠ أما متى كان الخصم غير معتقد شيئا مما كشف بالوحى الالهى فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالأدلة بل الى نقض ماقد يورده من الحجج المضادة للايمان لأنه كما كان الايمان مستندا على الحق المعصوم ويستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان وضح أن الحجج التى تقام على نقض الايمان ليست براهين بل أدلة مردودة ٠٠٠ على أن التعليم المقدس قد يستخدم العقل الانسانى لكن ليس لاثبات الايمان لأن ذلك ناسخ لاستحقاق الانسان بل لايضاح ما يورد فيه مما سوى الايمان لأنه لما كانت النعمة لا تنسخ الطبيعة بل تكملها وجب أن تخدم العقل الطبيعى الايمانى ٠٠٠ ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس بأقوال الفلاسفة أيضا فى ما قدروا على ادراكه بالفطرة الطبيعية ٠٠٠ ومع ذلك فالتعليم المقدس انما يأتى بمثل هذه النصوص على أنها أدلة أجنبية وظنية ٠ وأما نصوص الكتاب القانونى فانما يوردها على أنها خاصة وضرورية ٠ وأما نصوص سائر أئمة الكنيسة فيوردها على أنها أدلة خاصة لكن ظنية لأن ايماننا مستند على الوحى المنزل على الرسل والأنبياء الذين دونوا الأسفار القانونية لا على الوحى الذى ربما هبط على غيرهم من العلماء » (٩) ٠

وتوضح لنا هذه الفقرة كل نظرية توماس فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين ٠ ان التعليم المقدس عنده ، أى اللاهوت المقدس ، هو أعلى

---

(٩) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، ١٨٨٧ الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ ، ٢٢ ٠

العلوم لأنه يقوم على مبـادىء الوحى الالهى ، هو اذن أعلى من الميتافيزيقا أو العلم الالهى الطبيعى الذى هو جزء من أجزاء الفلسفة · ومبادىء هذا العلم المقـدس لا تنـاقش بالعقل الطبيعى لأنهـا تتجـاوز حدوده · وهذه المبـادىء هى الحقـائق الضرورية وأية أدلة عقلية تنـاقضها تكون مرفوضة بالضرورة لأنهـا لابد وأن تـكون غير سليمة برهانيا ، أى أن العيب لابد وأنه فيهـا ، وبالتـالى ليس هنـاك فى الحقيقـة تنـاقض بين الدين والعقل· ويذكرنا قول القـديس توماس الذى جاء فى الفقرة التى ذكرناها فى بداية حديثنـا « ويستحيل اثبـات ما يضاد الحق بالبرهان » · بعبدأ ابن رشد الشهير القـائم على فـكرة الحقيقـة : « الحق لا يضاد الحق » كما يقول فى فصـل المقـال · والحقـائق الايمانية عند توماس الأكوينى تتجـاوز العقل الانسانى وان كانت لا تتنـاقض معه ، وبين الحالتين فارق عظيم · وهـذه الحقـائق لا يمكن ادراكها بالعقل ، وبنـاء عليـه فان مهمة العلم المقـدس المعتمد عليهـا ليست اثبـاتها لأن فى ذلك مساس بالايمان ذاته ، ولأن هـذه الحقـائق من جهة أخرى فوق مستوى الاثبات العقلى الإنسانى، بل ان مهمته هى توضيح ما قـد يكون غامضا فيهـا · الفلسفة (أو العقل الانسانى) تلعب اذن دورا ثانويا مساعـدا ، وهى تعتمـد على حقـائق جاهزة عليهـا قبولهـا أوليـا ، ولذا يسميها القـديس توماس بخـادمة اللاهـوت ancilla Theologiae · وقـد يستخدم اللاهوت المقـدس بعض الحقـائق الفلسفية لا على أنهـا يقينية بل على أنها أقل درجـة من حيث اليقية ، فهى « أجنبيـة وظنيـة » لقـد فصل توماس بين الفلسفـة والدين تماما كما فعل من قبله ابن رشد ، ثم رأى ، ولابد أنه فعل ذلك تحت ضغط غزو الأرسطية العربيـة (والرشدية بالذات) للفكر المسيحى ، أن يجعل للفلسفة دورا فى الدين · لهـذا كله رأى الأكوينى أن الفلسفة لابد وأن تكون مجرد خادمة أو تابعة للدين على أن تلتزم وهى فى هذا المجـال بالحقـائق الايمانيـة · وهو فى هـذا يختلف عن ابن رشد تماما · لقـد تمسك ابن رشد بالفصل بين الفلسفة والدين ، وبالذات بين الفلسفة وعلم الـكلام ، وحملته على علماء الـكلام معروفـة بجراتها ، لاعتقاده بأن المزج بين قضـايا الدين والفلسفة فى علم الـكلام هو الذى يؤدى الى البلبلة الفكرية ، والى الانقسامات العقـائدية · كما رفض أن يستعان بالفلسفة فى علم الـكلام رفضـا حاسما ، أما توماس الأكوينى فرأى أن الفلسفة يمكن أن تـكون أداة يستعان بهـا فى مجال علم اللاهوت على أن تظل محتفظة

باستقلالها وعلى أن تظل دائما مجرد أداة · ونعتقد أنه بالرغم من محاولة القديس توماس الأكوينى لرسم حدود واضحة للفلسفة فى مجال الدين ، ووضعها فى مرتبة أدنى ، وبالرغم من اخضاعها تماما لحقائق الايمان ، الا أن الخلط بين المجالين دائما ما يكون طريقا محفوفا بالمخاطر · ولقد كان ابن رشد متفهما بعمق شديد للمشكلة عندما تمسك بالفصل بين المجالين الى أبعد الحدود وفى كل الأحوال ·

وبالطبع لا مجال للحديث عن احتمال قوله بحقيقتين ، فالحقيقة عنده دائما واحدة وهى الحقيقة الدينية ، وأى حقيقة عقلية فلسفية مخالفة لحقائق الدين لابد أنها جاءت نتيجة لخطأ فى الاستدلال العقلى ·

بدأ توماس فى رأينا — على عكس ابن رشد — من الدين لينتهى الى الدين أيضا ، ولم يكن ما يعنى توماس فى المقام الأول التوفيق بين حقائق الدين وحقائق العقل ، بل كانت مهمته هى الدفاع عن حقائق الايمان · ان ابن رشد فيلسوف حقيقى ، أما القديس توماس فهو عالم لاهوت متفلسف ·

ما هو دور فلسفة أرسطو فى فكره ؟ بالرغم من كل شىء فقد لعبت الفلسفة الأرسطية دورا عظيما فى فكر توماس الأكوينى · ان ما رددنه كثيرا عن علاقة الفلسفة بالدين ، وهو ما قدمنا نموذجا منه فى بداية حديثنا ، لا يصور ما حققه توماس فعلا فى أعماله بل يصور ما كان يتمنى أن يحققه أو هو الصورة المثلى للعلاقة بين الفلسفة والدين فى رأيه · فالدراسة الواقعية لأعماله تظهر جليا أن تعمقه فى الفلسفة الأرسطية جعله يخوض فى مسائل الدين من خلالها ، أى من خلال موضوعاتها الجديدة على الفكر المسيحى الدينى ومن خلال الكثير من تصوراتها ، ولذا كان عليه أن يوفق بين هذه الفلسفة الأرسطية ، وبين حقائق الدين ·

ولعل جيلسون كان أفضل من عبر عن موقف توماس ، وجيلسون من المؤمنين بالفلسفة التوماوية ايمانا شديدا ، الا أن هذا لم يمنعه أبدا من دراستها دراسة موضوعية تماما فى كتابه الذى خصصه لتوماس الأكوينى ونقصد به « التوماوية » · يقول مؤرخ الفلسفة المسيحية العظيم،

والمتفهم لروحهـا تفهما عميقـا ، ان المفكرين المسيحيين اتخذوا من الفلسفة الأرسطية مواقفـا مختلفـة ، اذ أيدها البعض تماما لدرجة أن بعضهم وعلى رأسهم سيجر دى برابانت كان يدرس فى باريس انه لا توجد عناية الهية ، وأن العـالم قـديم وأنه لا يوجـد الا عقل واحد للجنس البشرى ، وأنه لا يوجد ما يسمى بالخلود وحرية الارادة بالنسبة للانسان ! أما أصحاب الموقف الثـانى وهم أكثر عددا فقد رفضـوا تلك الفلسفة وابتعدوا عنهـا تماما واحتموا فى الأوغسطينيـة الأفـلاطونية الجـديدة ، وهى وقت ذاك الفلسفة التقليـدية للـكنيسة ، وابرز شخصيات هذا الفريق هو القـديس بونافنتورا ومن ورائه كل المـدرسة الفرنسيسكانية • وذهب أصحاب الموقف الثالث الى أن مذهب ارسطو - وهـذا بديهى وواضح - يحتوى على ثغرات خطيرة فى الجزء الميتافيزيقى منه ، فهو على الأقل يترك مشكلتين هامتين معلقتين ، همـا مشكلتا الخلق وخلود النفس ، الا أن الجـانب الطبيعى منه يتفوق بشدة على الحلول الجزئيـة والغير متجانسة التى كانت تقترحها المـدارس الفلسفية القـديمة الأخرى • كان لابـد لأرسـطو أن ينتصر فى نظرهم ، الا أن الحكمة كانت تقتضى أن يتحول هذا الانتصار الذى كان يهدد الفكر المسيحى لصالح هـذا الفكر ذاته ، أى أن المهمة التى كانت تفـرض نفسها عنـدئذ هى تحوير أرسطو لجعله يصطبغ بصـبغة مسيحية ، بمعنى انه كان لابد من ادخال فـكرة الخلق فى المـذهب الأرسطى ومن التأكيـد على العنـاية الالهيـة ، ومن التوفيق بين فـكرة وحدة الصورة النوعية وفـكرة خلود النفس • هل كان توماس ممن اتخذوا هـذا الموقف ؟ ويعترف جيلسون أنه من الصعب الاجابة هنا اجابة قاطعة (١٠) •

يذهب جيلسون الى أن موقف توماس الأكوينى من أرسطو لم يكن أبدا هو موقف عالم اللاهوت الخالص ، ولذا فهو لم يحاول ادخال تعـديلات على أرسطو بما يتيح التوفيق بينـه وبين المسيحيـة ، أو بمعنى آخر لم يحـاول توماس خلع ثوبا مسيحيا على أرسطو ، انما ما حاوله هو اعادة بنـاء اللاهوت بنـاءا جديدا على قواعد قـدمتها فلسفة جديدة هى الفلسفة

---

(١٠) Gilson (Etienne) Le Thomisme, introduction au système de St Thomas d'Aquin. 2ème édition. librairie J. Vrain. Paris 1927 — p. 28a—30.

الأرسطية بعد أن رفض علم اللاهوت الأوغسطينى السائد حينذاك والقائم على الأفلاطونية • أراد توماس جعل العقول تعتاد التفكير وفق أرسطو بدلا من التفكير وفق أفلاطون • وكان من الطبيعى أن تثير هذه المحاولة الضخمة الجريئة أعنف معارضة من قبل أنصار الأوغسطينية المسيطرين على الكنيسة • بل ارتاب فيه الأوغسطينيون وهاجموه صراحة وكان على رأسهم جون بيكام Jean Peckhann • وتشكك المؤتمر العام لطائفة الدومنيكان المنعقد فى ١٢٨٢ فى ايمانه ، وقد شمل تحريم عام ١٢٧٧ بعض قضاياه الى جانب القضايا الرشدية والأرسطية • وحقيقة الأمر أن القديس توماس وجد نفسه مضغوطا بين مذهبين متعارضين ، مذهب أساتذة كلية الآداب الذين تبنوا الرشدية ، ومذهب أساتذة كلية اللاهوت المدافعين عن التراث الأوغسطينى • ولذا حاول دائما التمسك فى مواجهة الأوغسطينيين بما اعتبره حقا فى مذهب أرسطو ، كما حاول فى نفس الوقت التمسك فى مواجهة الأرسطيين الجذريين بالحقائق المسيحية التى كانت المشائية تجهلها •

وليمكننا الوقوف على نظرية توماس فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين لابد من الوقوف على رأيه بالنسبة لمصادر المعرفة أو الحقيقة عند كل من الفيلسوف واللاهوتى المتفلسف • ان مصدر الحقيقة الوحيد عند الفيلسوف هو العقل ، أما اللاهوتى فلديه مصدران للحقيقة ، العقل ، والايمان بالحقيقة الموحية من قبل الله والتى تعد الكنيسة هى مفسرتها • ان الفلسفة هى البحث عن الحقيقة بواسطة العقل ، أما اللاهوت فيعتمد على معطيات مستقلة عن العقل ، أى على معطيات لا يمكن للعقل تعقلها اذا ماعرفها كما لا يمكن البرهنة عليها • وتختلف الفلسفة كذلك عن اللاهوت خاصة من حيث أسس البرهنة ، وهذا مما يحول تماما دون امتزاجهما • فبينما تستنبط الفلسفة براهينها من مهايا الأشياء وبالتالى من علل الأشياء ذاتها ، يعتمد اللاهوت على العكس دائما فى براهينه على العلة الأولى لكل الأشياء ، أى على الله (١١) •

---

(١١) Ibid p. 31 à 32, 42, 52.

ميز توماس اذن بين مجالى الفلسفة والدين (أو علم اللاهوت) وبالرغم من هذا رأى أن هناك مجالا مشتركا بينهما ألا وهو اللاهوت الطبيعى أو ما نسميه نحن بمبحث الألوهية الميتافيزيقى ، وان اختلفا فى المنهج • ان الفلسفة تبدأ من عالم الخبرة لترتفع بالعقل حتى تصل الى معرفةالله ، وما تتوصل اليه من المعرفة بالله هو القدر الذى يمكن أن يعرف به الله من قبل المخلوقات • أما علم اللاهوت المقدس فيبدأ من الله كما كشف هو عن نفسه • والمنهج الطبيعى للاهوت هو البدء بمعرفة الله ، من حيث هو فى حد ذاته ، ليمكن معرفة المخلوقات بعد ذلك ، بدلا من الصعود منمعرفة المخلوقات الى معرفة الله كما تفعل الفلسفة (الميتافيزيقا)• ويحدد لنا توماس المجال المشترك بين اللاهوت والفلسفة قائلا : ان بعض الحقائق تكون خاصة باللاهوت وحده اذ لا يمكن معرفتها بالعقل بل بالوحى فقط (مثل سر الثالوث) بينما البعض الآخر يكون ضمن مجال الفلسفة وحدها بمعنى أنه لم يوحى به • الا أن ثمة حقائق مشتركة بين الاثنين بمعنى أنه أوحى بها كما يمكن التوصل اليها بالعقل • ان وجود مثل هذه الحقائق المشتركة هو الذى يحول دون تأكيد أن اللاهوت متميز عن الفلسفة تميزا جذريا • ان هذا النمط من الحقائق المشتركة لايختلف بالنسبة لكل من الفلسفة واللاهوت الا من حيث مصدرها بالنسبة لكل منهما ، فبينما العقل هو مصدرها فى الفلسفة نجد أن الوحى هو مصدرها فى اللاهوت (١٢) • يقول توماس : « ان ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيث يدرك بنور العقل الطبيعى يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يدرك بنور الوحى الالهى ولهذا كان العلم الالهى الذى من قبيل التعليم المقدس مغايرا فى الجنس لذلك العلم الالهى الذى يعد قسما من الفلسفة (١٣) •

ولم يكن التمييز بين الفلسفة واللاهوت عند توماس تمييزا صوريا بل كان يأخذ هذا التمييز مأخذ الجد • ويكفينا دليلا على ذلك أن القديس توماس كان يرى أن الوحى يقول بخلق العالم فى الزمان ، وبالرغم من

---

(١٢) Copleston : la philosophie médièvale p. 332 — 333

(١٣) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية ، الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الأول ، ص ١٢ •

هـذا يصر على أن الفيلسوف كفيلسوف لا يمكنه اثبات خلق العالم بأى حال من الأحوال سـواء كان هـذا الخلق منـذ القدم أو كان خلقا فى الزمان (١٤) ٠

ونعود لموقف توماس من الفلسفة الأرسطية فنجد التوماويين يذهبون الى أن توماس لم يتأول مذهب أرسطو وفق العقيدة المسيحية بل كان يعدل ويحور الكثير من أفكاره لتتفق وفكر أرسطو كلما رأى أن هذا الفكر الأرسطى حقيقى ٠ وفى رأيهم أن هـذه هى الفلسفية الحقـة وأن توماس فعل ذلك وهو مدرك تماما لنـتائج مثل هـذا الموقف وأنه لم يحاول توفيقـا سطحيا يشمل كل النظريات التى يمكن أن تتفق وتعاليم اللاهوت ، بل أراد أن يعطى للعقل كل الحرية وأن يجعله يعبر عن مقتضياته بكل صـلابة ٠ وهم يؤكدون على أن فلسفته لا ترجع قيمتها الى كونها مسيحية بل الى كونها حقيقيـة وهى مجهود ضخم لتحقيق الصـدق والأمانة الفكرية من أجل اعادة بنـاء الفلسفة ، كما أنه من الجلى أن اتفاقهـا واللاهوت نتيجة ضرورية لمقتضـيات العقل ذاته (١٥) ٠ لقـد أرادوا أن يثبتوا أن توماس كان لاهوتيا متفلسفا عقلانيـا ٠ ولا يمكننا بالطبع انكار أن بعض جوانب فـكره كانت فلسفية عقلانيـة ، الا أن المفكر ليكون فيلسوفا عقلانيا لابد وأن يكون ايمانه بالعقل ايمانا مطلقـا من حيث قـدرته على الوصـول الى اليقين مكتفيـا بذاته ٠ والتعريف السائد للعقـلانيين المـدرسيين انهم كانوا علماء اللاهوت الذين يدعون أن العقل اذا بدأ من مبـادىء الفلسفة الطبيعيـة التى هى خاصـة به ، يستطيع أن يبرهن دون الاسـتعانة بالـكتب المقـدسة على معتقـدات الوحى مثل بدء الخلق فى الزمان ، والثـالوث ، والتجسد وهذا مالم يفعله توماس فهو بالتـالى غير عقلانى وان كان لاهوتيا متفلسفا (١٦)٠

---

(١٤) Copleston : la philosophie médièvale p. 12.

(١٥) Gilson : Le thomisme p. 55.

(١٦) Rougier (Louis) : les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance. Alcan. Paris, 1920 p. 466.

ونعتقد أن توماس كان لا يأخذ بحقائق أرسطو الا اذا كانت لاتتعارض مع حقائق الوحى وان اختلفت مع المعتقدات اللاهوتية التقليدية كما صيغت فى اللاهوت الأوغسطينى التقليدى · كان توماس الأكوينى اذا ما وجد أن ما جاء عند أرسطو مختلف مع الوحى يتخلى عنه أو يؤكد أن التأويل الرشدى ليس حقيقيا أو على الأقل ليس ضروريا · لقد أراد القديس توماس أن يخلص أرسطو من شباك ابن رشد وأن يثبت أن فلسفة أرسطو لا تحتم بالضرورة انكار العناية الالهية والخلود الانسانى · ولقد نجح فى ذلك وان اضطر أن يتأول أرسطو تأويلا غير صحيح (١٧) ·

اضطر اذن القديس توماس فى محاولته لادماج مذهب أرسطو فى اللاهوت المسيحى الى التحايل أحيانا اذا ما وجد أن هناك تناقضا بين المعلم الأول والمسيحية ، فكان يقول ان أرسطو لم يقل بالفعل بهذا انما ابن رشد هو الذى تأوله بهذا المعنى · وفى أحيان أخرى كان يتأول مذهب أرسطو تأويلا يتفق والعقيدة المسيحية وان غير من فكر أرسطو الأصلى · أما اذا كان التناقض صارخا فكان لابد بالقطع من التخلى عن الحقيقة الأرسطية ·

والسؤال الذى ينبغى لنا الاجابة عنه والذى نعتبر اجابته هى الحل الحقيقى لمشكلة التوفيق هو : ماذا لو تعارض ما توصل اليه العقل بحرية مع حقائق الدين ؟ واجابة توماس واضحة وذكية : لابد أن النتيجة العقلية ليست برهانية بل لابد وأن بها خطأ سوفسطائيا · يقول القديس توماس « فاذا ليس يخصه رأى العلم المقدس أن يثبت مبادىء العلوم الأخرى بل أن يحكم عليها فقط لأن ما يوجد فى العلوم الأخرى منافيا له يقضى عليه كله بالبطلان » (١٨) ان الوحى عنده هو معيار الحق ·

---

(١٧) Copleston : La philosophie médièvale p. 448.

(١٨) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل السادس ، ص ١٨ ·

وبالرغم من تأكيد توماس لهذا الا أنه كثيراً ما سار فى دروب فلسفية أدت به الى تناقض بين آرائه الفلسفية وجزئيات حقائق الدين · الا أنه كان ثمن من يحاسب دائما بمعيار الايمان ، ومن لديه القوة والسلطة ، ولذا جرمت بعض قضاياه فى تحريم ١٢٧٧ كما سبق أن رأينا !

وينبغى علينا توضيح فقرة من النص الذى ذكرناه فى بداية حديثنا فى هذا الفصل ، فربما القى هذا التوضيح ضوءا قويا على محاولة توماس التوفيقية بين الفلسفة والدين · لقد أكد توماس فى هذه الفقرة أن الأدلة الضرورية فى العلم المقدس هى فقط تلك المذكورة فى نصوص الكتاب القانونى ، أى هى فقط ما جاء به الوحى الالهى · أما ما جاء عند أئمة الكنيسة فهو من قبيل الأدلة الظنية المستوردة من بيئات خارجية ، ومعنى هذا أن توماس أعطى نفسه حق تناول اللاهوت المسيحى التقليدى المعتمد على القديس أوغسطين بحرية تامة الا اذا كان الأمر يتعلق بالحقائق الايمانية · وكثيرا ما كان توماس يهاجم التأويل الأوغسطينى للوحى والذى اتخذته الكنيسة تأويلا رسميا لها ، اذ كان توماس يريد أن يصبغ اللاهوت بصبغة عقلانية أرسطية بعد أن يخلصه من الصبغة الصوفية الأفلاطونية التى كان القديس أوغسطين قد طبعه بها · ولعل هجوم تحريم ١٢٧٧ عليه كان من تدبير الفرنسيسكان وهم أوغسطينيون أساسا ·

والخلاف بين القديس توماس وابن رشد أساسه أن الأول عالم لاهوت مجدد يريد الاستعانة بالفلسفة فى تجديده ، أما ابن‌رشد فهو فيلسوف عقلانى اراد أن يحل مشكلة الفلسفة مع الدين وأن يدافع عنها ضد الهجوم الذى كان يشنه عليها أعداؤها باسم الدين · كان توماس يبرر القضايا الدينية ويدافع عنها ضد أعدائها عقليا وباستدلالات فلسفية ، أما ابن رشد فاهتماماته كلها فلسفية · وبسبب هذا الخلاف كثيرا مالجأ الأكوينى لابن رشد ليستعير منه المبادىء الأساسية لحل أية مشكلة ليعالجها بعد ذلك معالجة مختلفة تماما ·

لقد درس القــديس توماس أرسطو بعنــاية شديدة ودليلنــا على ذلك شروحه على أعمــاله ، ومع ذلك لم يستطع فى بعض الأحيــان أن يتبين التنــاقض الموجود بينــه وبين العقيــدة المسيحية (١٩) أما ابن رشد فكانت فلسفته أرسطية ، واستطاع فى شروحه أن يعرض لمــا غمض من القضايا الأرسطية خير عرض ، ولم يكن يعنيــه أبدا التنــاقض ، الذى عده ظاهريا والذى قــد يوجــد بين قضــايا المعلم الأول وبين القضايا الدينية ، فالتأويل كفيل بحل كل التناقضــات لأن الحق فى المجالين واحد وان اختلفت طريقــة التعبير عنه فى كل منهما ٠

(ب) الحقيقــة واحــدة :

العقل والايمان لا يتعارضــان أبدا عند توماس الأكوينى ، فاذا كان من الحق أن العقل لا يمكن أن يبرهن على صحة الحقيقة الموحية ، فانه من الحق كذلك أن كل اســتدلال يحاول اثبــات عكس ما جاء به الايمان ينتهى دائما الى سفسطة ٠ فهو يتمسك بمبــدأ أساسى وهو أن الحقيقــة لا يمكنها أن تنقسم ولا يمكن لأجزائهــا أن تتعــارض ٠ ومما لاشك فيــه أن هــذا المبــدأ ، مبدأ وحدة الحقيقــة ، هو مبدأ رشــدى تمسك به فيلسوف قرطبــة لحل مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ٠ وأليس هنــاك تشابه شديد بين التعبير عن هــذا المبــدأ عند كل من ابن رشد وتوماس الأكوينى ؟ يقول ابن رشــد فى فصــل المقــال « الحق لا يضــاد الحق » ويقول الأكوينى فى خلاصــته اللاهوتيــة « يستحيل اثبــات ما يضــاد الحق بالبرهان » (٢٠)٠ اذن لقــد أخــذ الأكوينى مفتــاح حل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين من ابن رشد ، سواء اعترف هو بذلك أم لا ٠

واذا أردنا التعبير ببساطة شــديدة عن حل مشكلة التوفيق عنــد الأكوينى لقلنــا ان المبــدأ الأســاسى الذى تقوم عليه فلسفته التوفيقية وهو « الفلسفة خادمة للاهوت » بمعنى أنه اذا وجدت نتيجــة عقليــة مخالفــة

---

(١٩) Copleston : La philosophie médièvale p. 446.

(٢٠) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية ـ الـكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ ٠

ومتعارضة مع حقيقة من حقائق الوحى فان تلك الأخيرة هى الحق • فمن البديهى انه لا يمكن أن توجد حقيقتان متعارضتان فى آن واحد ، فلابد أن احداهما بالضرورة خاطئة • وبما اننا نعلم أن معتقدات العقيدة تتمتع بيقين مطلق وأنه ليس مسموح للمسيحى أن يشك فيها ، فاننا نقول فى حالة تعارض الحقيقة الدينية والنتيجة العقلية الفلسفية أن هذه الأخيرة هى الخاطئة بلا جدال ، فمن طبيعة العقل امكانية الخطأ • والعقيدة سند ضرورى للعقل أى للفلسفة "Ratio confortata fide" (أى العقل مستند الى العقيدة) • فالعقيدة لا تحمى فحسب العقل من الخطأ - الذى قد يقع فيه اذا اعتمد فقط على ذاته - بل تقترح عليه وتقدم له حقائقها هى كأهداف توجهه ، حتى وان لم يستطع بلوغها (٢١)• ومعنى هذا أن العقيدة هى التى تحدد حدود الحقيقة ، وهى معيارها، وهى التى تحدد للعقل سلفا جزئياتها ، فالحقيقة فى النهاية هى حقيقة الدين • وكم يختلف هذا الموقف عن موقف ابن رشد العقلانى الجرىء المؤمن بقوة بعظمة العقل وبقدرته على بلوغ الحقيقة معتمدا على قدراته الذاتية اذا ما استخدم منهج البرهان السليم •.

واذا كان من يقرأ أعمال ألبرت الكاملة يجد نفسه فى حيرة : هل قال ألبرت الأكبر بحقيقة واحدة هى الحقيقة اللاهوتية أم قال بحقيقتين واحدة لاهوتية وواحدة فلسفية وكلتاهما صواب حتى لو تعارضتا ؟ ، فان أعمال توماس كانت فيما يبدو المجهود الضخم الذى بذل للخروج من هذا المأزق المحفوف بالمخاطر • انه يوافق أستاذه ألبرت على أن ثمة حقيقة فلسفية يمكن ن تقام بواسطة الاستدلال العقلى دون استخدام أى منهج من مناهج اللاهوت ، ومثل أستاذه كان يعتقد أن هذه الحقيقة موجودة فى جزء كبير منها فى كتب الذين كان يطلق عليهم المشائين • وهو مثل أستاذه أيضا يعترف أن ثمة حقيقة أخرى هى فى تعاليم الكنيسة ، ولكنه كان مقتنعا بأن هاتين الحقيقتين لا يمكنهما أن تتعارضا بل على العكس عليهما الاتفاق بأكبر قدر ممكن من الانسجام • ويمكن القول أن كل جهوده كانت لاسكات الأصوات التى تحول دون رؤية هذا الاتفاق بين الفلسفة الأرسطية والعقيدة الكاثوليكية (٢٢) •

---

(٢١) Bréhier : La philosophie du moyen âge p. 304

(٢٢) Duhem : Le système du monde. Tome V. p. 470.

ويقدم لنا جونييه فى كتابه عن فكر توماس الأكوينى عرضا دقيقا لفكرة وحدة الحقيقة عند القديس الأكوينى فيقول : إن الأكوينى كان يؤمن بأن الايمان رغم غموضه وعدم بداهته اكثر يقينا من أى نمط آخر من أنماط المعرفة ، وبأن العقل الانسانى هبة من هبات الله ، فهو جزء من الطبيعة الانسانية التى خلقها الله على صورته • وبالتالى فان اى تعارض حقيقى بين الايمان والعقل لا يمكن تصوره • ولكن كيف نفسر ، لو أن هذا صحيح ، الصراعات الموجودة فعلا والتى حدثت عبر التاريخ بين الفلاسفة وعلماء اللاهوت ؟ يذهب القديس توماس الى أن هذه الصراعات فى الحقيقة صراعات زائفة ، أى ظاهرية وخيالية • ان كل ما يتعارض بالفعل مع الوحى لا يمكن أن يقوم على أساس ، وهو بالضرورة سفسطة ، أخفيت بمهارة • وهذا ما سبق لنا أن أشرنا اليه وذكرنا النص الذى يدلل على تلك الفكرة فى الخلاصة اللاهوتية • كما عبر القديس توماس عن هذه الفكرة أيضا فى الخلاصة ضد الأجانب (أو الوثنيين) فى الكتاب الأول منها وفى الفصل السابع على وجه التحديد• ففى امكان العقل فى نظر الأكوينى ارساء الطابع المعقول للكاثوليكية اذا مانظر اليها ككل مذهبى • ان هذا العقل يمكنه - اذا ما وجهته العقيدة وأمدته بالحقائق - اعطاء تعليلا مرجحا لمعطيات الوحى تلك المعطيات التى تفلت غالبا من العقل الانسانى • ان « السر » فى حد ذاته يتجاوز نطاق العقل الانسانى • ولا يعنى هذا أنه لا يمكننا أن نعلم عنه شيئا وأنه محكوم علينا بترديده فقط دون ادراكه • فالعقل اذا ما اجتهد فى هذا المجال مهتديا بروح الوحى أمكنه الحصول على فكرة عنه ، لا تؤدى بنا بالطبع الى « رؤية » العقيدة الرئيسية فيه ، ولا حتى الى فرض حقيقته علينا ، ولكنها « تهدف » الى أن تكون تفسيرا له (٢٣) •

---

(٢٣) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 26 à 29.

(ج) التوفيق بين ابن رشد وتوماس الأكوينى :

وبعد أن عرضنا لنظرية توماس فى التوفيق بين الفلسفة والدين يمكننا بيان أوجه التشابه أو الاختلاف بينهما · لقد كانت أول خطوة خطاها ابن رشد وهو فى سبيل معالجة مشكلة التوفيق هى قوله ان الشرع يوجب التفلسف لأن هذه وسيلة لمعرفة الله · ويقلب القديس توماس تلك الفكرة رأسا على عقب فيتساءل فى أول فصل من فصول المبحث الأول من الكتاب الأول من الخلاصة اللاهوتية : هل نشعر بحاجة ماسة الى تعليم آخر غير التعليم الذى تقدمه لنا الفلسفة من أجل خلاص الانسان؟ ليثبت بعد ذلك احتياج الانسان الى اللاهوت المقدس الى جانب اللاهوت الطبيعى (وهو جزء من الميتافيزيقا) قائلا : « انه قد مست الحاجة فى خلاص الانسان الى تعليم منزل من الله غير التعاليم الفلسفية التى ينظر فيها بالعقل الانسانى » (٢٤) ·

ولقد نادى كل من ابن رشد وتوماس الأكوينى من بعده بضرورة الفصل بين الفلسفة والدين · فتمسك ابن رشد بالفعل بهذا الفصل حتى لا يكون هناك عدوان من جانب علم الكلام على مجال الفلسفة فيفسدها ويفسد عقليات العامة من خلال تأملاته الجدلية الغير يقينية ذات الآثار الضارة على العقيدة وعلى الفكر وعلى المجتمع على السواء · أما توماس الأكوينى فيقرر بالرغم من دعوته للفصل بين المجالين ، أن لهما مجالا مشتركا ، وهو اللاهوت الطبيعى كما أن اللاهوت المقدس يمكنه استخدام الفلسفة كأداة أو كمساعدة قائمة بذاتها لتوضيح ما قد غمض من مبادىء الايمان ، وللرد على حجج الفلاسفة المعارضة ، أى للدفاع عن الدين · ونرى أن توماس بذلك يكون بداهة قد أعاد الفلسفة مرة أخرى للخضوع للدين · يقول فى الخلاصة اللاهوتية « ان هذا العلم (اللاهوت المقدس) قد يمكن أن يستفيد شيئا من التعاليم الفلسفية لا لافتقاره اليها افتقارا ضروريا بل لزيادة ايضاح ما يتضمنه لأنه

---

(٢٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الأول ، ص ١١ ·

ليس يستفيد مبـادئه من علوم أخرى بل من الله (٢٥) · ويقول أيضا : « أما العلم الأعلى فيهـا وهو العلم الالهى (ويعنى به اللاهوت الطبيعى الميتـافيزيقى) فانه ينـاظر من يجحد مبـادئه متى كان الخصـم مسلمـا بشيء ··· مما قـد حصـل بالوحي الالهى كمـا ينـاظر المبتـدعين بأى الـكتاب المقـدس ومن يجحد عقيـدة بأخرى · أما متى كان الخصم غير معتقد شيئا ممـا كشف بالوحى الالهى فليس بعـد ذلك من سـبيل الى اثبـات العقـائد الايمانيـة بالأدلة بل الى نقض ما قد يورده من الحجج المضـادة للايمان » (٢٦) · فبينما تمسك ابن رشد بحزم بالمبـدأ الذى نادى به لأن ذلك يخـدم أغراضـه الفلسفية لم يتمسك توماس بهذا المبـدأ الذى أخذه عن ابن رشد عنـدما كان هذا يخدم أغراضـه اللاهوتية ·

ويشترك كل من فيلسوفنا المسلم والفيلسوف المسيحى فى أن الفلسفة الحقيقيـة هى فلسفة أرسطو · والأرسطية بالنسبة لابن رشد هى تلك التى حاول تنقيتهـا من الشوائب ولـكنها ظلت مع هذا محتفظة ببعض العناصر الأفلاطونيـة المحـدثة · أما بالنسـبة لتوماس الأكوينى فهى الأرسطيـة الخالصـة وقـد عرف حقيقـة الـكتب المنسوبة خطأ الى أرسطو ورجع الى الأصول اليونانيـة مترجمة ترجمـات جديدة الى اللاتينيـة وقـد أفاده فى ذلك كثيرا صـديقه جيوم دى موربيك ، كمـا سبق أن قلنـا ، الذى تولى الترجمة من اليونانيـة مبـاشرة الى اللاتينيـة · وفى بعض الأحيان كان توماس يعترف أنه لجأ الى التأويل الرشدى للقضايا الأرسطية ، وان فعل ذلك مرارا دون أن يعترف بفضل الفيلسوف المسلم ·

وكانت وسيلة التوفيق عند ابن رشد هى التأويل الذى وضع له قوانين واضحة دقيقة حتى لا يضل من يلجأ اليهـا · أما القـديس توماس فلم يستطع أن يلجأ لتلك الوسـيلة العظيمة ، التى تمنح من يطبقها قدرا عظيما من الحرية الفكرية ، وذلك لأنه قد سـار على خطى القـديس أوغسطين

---

(٢٥) نفس المرجع السابق : الـكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الرابع ، ص ١٦ ، ١٧ ·

(٢٦) الخلاصة اللاهوتيـة : الـكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ ·

واعتبر أن المعنى الحرفى للنص الدينى يحتوى على كل المعانى الأخرى • يقول : « ولما كان المعنى الحرفى هو المقصود من الواضع وواضع الكتاب المقدس هو الله المحيط علمه بجميع الأشياء دفعة واحدة لم يكن غير لائق بالكتاب المقدس أن يكون له تحت لفظ واحد يحسب المعنى الحرفى أيضا معان كثيرة كما قال أوغسطينوس فى اعترافاته » (٢٧) • ان النص الدينى صريح عند القديس توماس أما عند ابن رشد فهو ملىء بالرموز المستترة حتى لا يطلع عليها العامة •

وقال الاثنان بوحدة الحقيقة فى المجالين ، أى فى مجال الفلسفة والدين أما ابن رشد فذهب الى أن أية نتيجة عقلية فلسفية يكتشفها العقل وتبدو متناقضة مع حقائق الدين لا تكون كذلك فى الحقيقة • فالتناقض ظاهرى والتأويل كفيل باكتشاف نفس هذه الحقيقة العقلية فى النصوص الدينية وقد استترت وراء تعبير رمزى عنها • وأما توماس فيقول انه لو وجدت نتيجة عقلية متعارضة مع حقائق الدين فلابد أنها سفسطة وليست يقينا ، وبالتالى ليس ثمة تعارض بين يقين الفلسفة ويقين الدين •

ويلاحظ أن بداية التفلسف عند ابن رشد مختلفة تماما عنها عند القديس توماس الأكوينى • فابن رشد فى شروحه يعرض لنظريات أرسطو فى حرفيتها ، أو على الأقل كما يعتقد هو ، أنها كذلك ، أما فى أعماله الخاصة فهو يقول بضرورة التأويل الا أن الدافع لهذا التأويل نفسه هو النزعة العقلانية • فهو لا يفكر أبدا وفى ذهنه حدودا للتفكير أو لديه خوف من الاصطدام بحقيقة دينية ، لا ! ••• فالتأويل سيحل له دائما أى تعارض بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة • فليس هناك أية مشكلة بالنسبة له • وطرق ابن رشد كل الموضوعات ، فليس للعقل عنده حدود • أما القديس توماس الأكوينى فهو لاهوتى قبل أن يكون فيلسوفا ، أى أن العقيدة عنده هى التى تحدد له الموضوعات التى يمكنه تناولها وتلك التى

---

(٢٧) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل العاشر ، ص ٢٦ •

عليه تجنبها ، كما تحدد له ما يجب أن يرفضه من الأفكار لأنها تتعارض وتصورات الدين · كما لعبت العقيدة عنده دورا هاما اذ قدمت له أفكارا جديدة ، ومشكلات كان المفكرون الوثنيون يجهلونها · ويستنتج انصار توماس من ذلك انه كان فيلسوفا مسيحيا وان لم تكن لديه فلسفة مسيحية · وتفسير ذلك أن العقيدة تحدد للفيلسوف المسيحي الاطار الذى يستخدم فيه المناهج الفلسفية المختلفة بحرية (٢٨) · وهذا الرأى يتردد عند الكثير من مؤرخى الفلسفة المسيحية · ونرى أن توماس فى الحقيقة لم يكن فيلسوفا بل كان لاهوتيا متفلسفا فحسب ، حددت له العقيدة الموضوعات التى عليه معالجتها بل حددت له الحقائق التى عليه أن يصل اليها ! · وكان عليه بعد ذلك أن يسير بمنهج فلسفى من بداية محددة ليصل لنتائج محددة أيضا مسبقا · ونعتقد أن كل مفكرى القرن الثالث عشر فى أوروبا المسيحية ، باستثناء الذين يطلق عليهم الأرسطيين الجذريين أو الملحدين لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة · اذ كانوا ، وخاصة القديس توماس وأستاذه ألبرت ، فى اللحظات التى يسيرون فيها بفكرهم الى نهايته المنطقية ، أى فى اللحظات القليلة التى يكونون فيها فلاسفة لا تشغلهم الاهتمامات اللاهوتية ، يصطدمون بفكرة الالحاد ! وأن يوجد المفكر فى القرن الثالث عشر حيث للكنيسة سلطة عظيمة وقاسية على المفكرين خارج الجامعة وداخلها ، ثم يعلن صراحة « فلسفته » لهو فى رأينا ضرب من الاستشهاد فى سبيل الفكر لم يجرؤ عليه الا الندرة النادرة ·

أخذ القديس توماس معظم مبادىء نظريته التوفيقية من ابن‌رشد ولكنه كان يهدف لشىء مختلف تماما ، اذ كان يريد التوفيق لصالح الدين ليثبت أن الحق فى جانب الدين دائما · بدأ القديس توماس لاهوتيا ، أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى يؤمن بأن الحق العقلانى موجود أيضا فى الدين · قلب توماس لاهتماماته اللاهوتية نظرية ابن رشد رأسا على عقب ليمكنه تطبيقها لصالح اللاهوت · أى أن « المدرسية » عند ابن رشد هى مدرسية فلسفية تماما أما عند القديس توماس فهى لاهوتية متفلسفة ·

---

(٢٨) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 346 — 347.

ويذهب فريق من الباحثين وعلى رأسهم آسين بالاسيوس الى أن القديس توماس أخذ نظريته فى التوفيق عن ابن رشد دون أن يذكر ذلك، فأخذ عنه بطريقة غير مباشرة من خلال تلميذه موسى بن ميمون كما أخذ عنه بطريقة مباشرة ، أى من خلال الوقوف على مؤلفاته الشخصية مثل « تهافت التهافت » و « مناهج الأدلة » من خلال اطلاعه على مؤلفات ريموند مارتان وهو من الدومنيكان وكان يعرف الفلسفة العربية واللغة العربية خير معرفة · ويتمادى هذا الفريق فى تأكيد التشابه بين محاولة التوفيق عند ابن رشد وبين مثيلتها عند القديس الأكوينى فيؤكد أن ابن رشد فى فصل المقال كان لاهوتيا أراد التوفيق بين العقل والعقيدة فى تركيب « لاهوتى تماما » (٢٩) · واعتقد أنه بعد عرضنا لنظرية التوفيق عند ابن رشد لا يسعنا الا رفض التأويل الكلامى لنظرية ابن رشد التوفيقية· ولكن ما يمكننا الافادة منه هو فكرة أن ريمون مارتان Raymond Martin ذلك المدرسى المستشرق المعاصر لتوماس الأكوينى والذى كانت تربطه به علاقة صداقة كان يعرف معرفة عميقة مؤلفات ابن رشد الخاصة التى تتناول التوفيق ولابد أنه اطلع القديس توماس على مضمونها ·

وسواء اعترف القديس توماس أم لا بأخذه عن ابن رشد فان الواقع يفرض نفسه على حكمنا · لقد أخذ عنه الكثير وان لم يأخذ عنه كل شىء ، وكثيرا ما كان يأخذ منه المبادىء الأساسية لحل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين وان عالج الموضوع بعد هذا ، اعتمادا على نفس المبادىء ، معالجة مختلفة تماما مما أدى الى اختلاف نتائج كل منهما ·

---

(٢٩) Nau (F.) : De quelques sources arabes de la scolastique d'après une récente publication, dans Revue de philosophie, tome XXXVI, Janvier-Février 1929.

الفصل الرابع

التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر دى برابانت

رأينا كيف كان القديس توماس يحرص بقدر الامكان على العقيدة المسيحية أثناء معالجته للموضوعات المختلفة (والى حد كبير كان القديس البرت الأكبر يفعل نفس الشيء) وكذلك كان يفعل معظم أساتذة كلية اللاهوت وكلية الآداب بجامعة باريس · ولكن الى جانب هؤلاء وجد من أساتذة كلية الآداب من اعتقد أن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد هى علم قائم بذاته والمثل الأعلى للعقل الانسانى ومن ثم جعلوا منها محور اهتمامهم الحقيقى · وبالطبع كان هؤلاء لا يمثلون الا الأقلية فى كلية الآداب ، ونقول بالطبع لأن طبيعة الحياة الفكرية حينئذ وسيطرة الكنيسة تماما عليها كانت لا تسمح بازدهار حرية الفكر · ولقد ظهر هؤلاء الأرسطيون الرشديون ابتداء من منتصف القرن الثالث عشر ، وأثاروا بفكرهم المتحرر هذا ، الكثير من المعارك الفكرية التى أفادت الحركة الفكرية بلا شك ، فأثرتها ودفعت بها الى الأمام · فمن شأن التيارات المتعارضة فى الفكر بما يوجد بينها من صراع خلق الجديد دائما · ولقد سميت هذه الحركة بالرشدية اللاتينية وكان على رأسها سيجر دى برابانت الأستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس ·

ولابد أننا نتوقع بعد هذا العرض السريع للموقف الفلسفى العام لدى سيجر دى برابانت أن يكون موقفه من مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين مختلفا عن موقف توماس الأكوينى وبقية الأرسطيين المؤمنين أو الأرسطيين الأرثوذكس ·

(أ) الفصل بين الفلسفة والدين :

كان المذهب الأرسطى فى رأى سيجر دى برابانت هو المذهب الفلسفى الذى يقدم الحقيقة العقلية المطلقة ، ولهذا يمكننا القول ان سيجر كان الوحيد من بين كل مؤلفى القرن الثالث عشر الذى قدم لنا فكر أرسطو الحقيقى بدون خلط ، وبدون تشويه ، وبدون حذف · كانت الأرسطية فى كتابات ألبرت الكبير وبالذات فى كتابات توماس مصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة ، وقد جردها هذان اللاهوتيان من العديد من قضاياها الأساسية ، مما جعلها تبدو وكأنه فى الامكان التوفيق بينها وبين تعاليم الكنيسة الكاثوليكية · أما سيجر وأمثاله الذين انتموا لمدرسة ابن رشد فقد رجعوا للارسطية الخالصة (١) ·

ونعتقد أن سيجر كان يؤمن بضرورة الفصل التام بين الفلسفة والدين وقد أخذ هذا الموقف بلا شك عن ابن رشد ، وكان هدفه الحقيقى معالجة الموضوعات الفلسفية بعيدا عن أى تأثير دينى · يقول فى كتابه « النفس العاقلة » ، « اننا نبحث هنا عن قصد الفلاسفة وبالذات عن قصد أرسطو ، حتى اذا كان الفيلسوف له رأى مخالف للحقيقة (العقائدية بالطبع) وحتى اذا كان الوحى يعطينا عن النفس تعاليم لايمكن للعقل الطبيعى أن يصل اليها ، فنحن لا نحفل أبدا الآن بالمعجزات الالهية بما أننا نناقش كطبيعيين الأشياء الطبيعية » (٢) · اعتبر سيجر اذن أن الحقيقة الوحيدة فى مجال الفلسفة هى الحقيقة الفلسفية اى حقيقة العقل ·

ولكن يبدو أن سيجر ، بعد أن شن توماس هجومه عليه وعلى بقية الرشديين فى كتابه « فى وحدة العقل » الذى وضعه عام ١٢٧٠ ، وخاصة على اثر تحريم عام ١٢٧٠ ، بدأ يتراجع بعض الشىء عن موقفه العقلانى

---

(١) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 580.

(٢) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle 2ème partie, p. 153 — 154.

التمسك بسلطة العقل وعظمته والمؤمن فقط بحقيقته • أصبح يقول انه هو وزملاؤه يبحثون فى كتبهم الفلسفية عن قصد الفلاسفة أكثر مما يبحثون عن الحقيقة فى حد ذاتها • ويقصد سيجر بقوله هذا كما سيتضح من النص الذى سنذكره أنه مجرد مؤرخ ومفسر للفلسفة الأرسطية ، يحاول معرفة فكرة الفلاسفة السابقين ، وليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقة • يقول فى بداية كتابه « فى العقل » الذى وضعه عام ١٢٧٠ ردا على كتاب توماس « فى وحدة العقل » : « يجب أن ندرس هذه المشكلة (مشكلة وحدة العقل) بكل العناية التى يقدر عليها الفلاسفة ، وبالوسيلة التى يتيحها كل من العقل الانسانى والتجربة لادراكها باحثين عن قصد الفلاسفة أكثر مما نبحث عن الحقيقة بما أننا نسلك مسلكا فلسفيا (٣) •

وكان تراجع سيجر عن جرأته يزداد كلما ازداد هجوم الكنيسة ورجال اللاهوت على التيار الأرسطى الجذرى الهرطقى الذى يتزعمه هو • يقول فى كتابه « فى النفس العاقلة » Deanima intellictive الذى كتبه فيما بين ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ « ان هذا هو فكر الفيلسوف فيما يخص اتحاد الجسم بالنفس العاقلة ، ومع ذلك اذا تعارض رأى العقيدة الكاثوليكية المقدسة مع رأى الفيلسوف هذا فان رأيها هو الذى نرغب فى تفضيله، وسيكون الأمر كذلك فى أية حالة أخرى شبيهة » (٤) • أصبح سيجر يعطى الأولية للعقيدة اذا ما تعارضت مع النتائج الفلسفية ، فما هو الا مؤرخ لفكر الفلاسفة أو بالذات لفكر ارسطو • ومما لاشك فيه أن هذا الانحياز للعقيدة أو هذا الانتباه لوجود عالم آخر من الحقائق غير الحقائق الفلسفية ، هو عالم حقائق العقيدة ، لم يكن نتيجة للايمان بهذه الحقائق ، بل نتيجة للخوف من بطش الكنيسة • ان منطق الأحداث وتتبع تطور فكر سيجر وربط هذا التطور الفكرى بالأحداث وبالجو الفكرى السائد حينذاك ، يشير الى أن الخوف هو الذى جعل سيجر يتراجع عن موقفه الأول المتشدد والمتعصب للفلسفة الأرسطية •

---

(٣) Brénier : La philosophie du moyen âge p. 338.

(٤) Siger de Brabant : De anima intellectiva, dans Mandonnet : Siger de Brabant, 2ème partie n. 156 — 157.

وثمة نص من شرحه على « السماء والعالم » لأرسطو وهو من الشروح التي وضعها بعد تحريم ١٢٧٠ يؤكد حدسنا تماما ، أى يؤكد أن سيجر لم يكن صادقا عندما كان يقول انه مجرد عارض أو مؤرخ أو شارح للفلسفة الأرسطية وليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقة • ان هذا النص يقول بعكس ما جاء فى « فى العقل » تماما ، أى يقول لنا ان الحقيقة عند سيجر هى دائما الحقيقة الفلسفية الأرسطية مأولة تأويلا رشديا بالذات • فكان سيجر اذا ما وجد فكرة غامضة عند ارسطو بحث عن تفسيرها عند الشارح الذى لابد وأنه قد أدركها • يقول سيجر فى شرحه على السماء والعالم : « ان هدف الفلسفة ليس معرفة ما يفكر فيه الناس بل معرفة حقيقة الأشياء » (٥) ، أصبحت الفلسفة اذن لديه هى معرفة حقيقة الأشياء لا معرفة ما يتوصل اليه الناس من أفكار ! وهكذا يناقض سيجر نفسه صراحة مما يكشف عن عدم صدقه فى حديثه عن أولوية العقيدة على الفلسفة •

سبق لنا القول ان الفلسفة كانت عند ابن رشد كما أصبحت بعده عند تلميذه سيجر هى البحث عن حقيقة الأشياء اذ يقول صاحب المقال: « ان ••• فعل الفلسفة ليس شيئا اكثر من النظر فى الموجودات » (٦) •

وكان سيجر يعتقد أن العقل الانسانى قد توصل بالعمل المتواصل الى الحقيقة العقلية أى الى العلم : فالعلم ليس من صنع فرد واحد بل هو نتاج عمل مجموعة من المفكرين (٧) • وهذا ما قاله ابن رشد من قبل فى فصل المقال مما يؤكد اطلاع سيجر عليه أو على الأقل وقوفه على مضمونه• يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط بل والعملية • فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة ؟ » (٨) •

---

(٥) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 145.

(٦) فصل المقال : ص ٩ •

(٧) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique 2ème édition. Louvain p. 145.

(٨) فصل المقال ، ص ١٣ •

(ب) حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟

المشهور عن سيجر أنه صاحب النظرية القائلة بالحقيقتين Théorie de la double vérité ، وملخص هذه النظرية أنه اذا ما تعارضت الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية فانه يمكننا القول ان كليهما حق • وكانت هذه النظرية من اخطر ما حرم فى قرارى ١٢٧٠، ١٢٧٧ ، ومما نسب خطأ وقت ذاك لابن رشد وللرشديين اللاتين عموما • والحق أن ابن رشد لم يقل بها ، بل على العكس قال وأكد على الحقيقة الواحدة • ولنا أن نتساءل هل قال بها سيجر نفسه زعيم الرشدية اللاتينية ؟ وانقسم الباحثون بصدد موقف سيجر من هذه القضية الى فريقين ، أحدهما يزعم أنه قال بها ، أى أنه قال بحقيقة دينية وأخرى فلسفية فى حالة ما اذا كان ثمة تعارض بين الحقيقتين • أما الفريق الثانى فهو الذى يذهب الى أن سيجر قال بحقيقة واحدة على أساس أنه حينما تتعارض الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية فلابد أن احداهما صحيحة والأخرى خاطئة • وانقسم أصحاب هذا الرأى بدورهم الى فريقين ، فريق يرى أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة العقلية الفلسفية ويأتى على رأس هذا الفريق مؤرخ الفلسفة الشهير أميل برييه • أما الفريق الثانى فيعتقد أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة الدينية ويتزعم هذا الفريق المؤرخ الفلسفى العظيم جيلسون •

ولنتناول بالدراسة أصحاب الرأى القائل بأن الحقيقة واحدة عند سيجر فمن خلال ذلك سيتبين لنا أنه فعلا لم يقل أبدا بنظرية الحقيقتين •

رأى أميل برييه أن كل الرشديين وعلى رأسهم سيجر قالوا بحقيقة واحدة هى الحقيقة العقلية • أنكر اللاهوتيون فى رأيه فلسفة أرسطو لصالح اللاهوت بينما أنكر الرشديون اللاهوت لصالح الفلسفة • يقول برييه ، متشككا فى موقف سيجر الذى يعلن أحيانا أن هناك حقيقة واحدة ، هى حقيقة العقيدة وأن العقل الانسانى حتى اذا أحسن قيادته

فلابد أنه هو المخطىء فى حالة التعارض بين نتـائج كل من الفلسفة والدين، يقول ان سيجر اما أنه مؤمن بما يقول عنـدما يعلن ذلك ، واما أنه يفعـل ذلك خوفا من الوقوع تحت طـائلة تحريم دينى ، وفى هـذه الحـالة يكون سيجر أيضا مؤمنـا بحقيقـة واحدة هى حقيقـة العقل • ويرى بربيـه أن هـذا الاحتمال الأخير هو الذى يصور حقيقـة فـكر سـيجر ، فهو فى كتاباته يبـدو مولعـا بالأرسـطية ويعتبرها المصـدر الأول للحقيقـة (٩) •
وفى رأينـا أن النصوص كلها توحى بأن سيجر فيلسوف عقلانى أرسطى رشـدى يؤمن دائمـا بحقيقـة العقل على أنهـا الحقيقـة الوحيدة وان أعلن غير ذلك فى بعض الأحيـان أمام الضـغوط الدينيـة القـاسية فى ذلك الحين • ومع ذلك ، ومع ايمـانه الشـديد بالعقل ، يختلف سيجر فى موقفه من العـلاقة بين الفلسفة والدين عن ابن رشد • أن سيجر لم يلجأ للتوفيق بين الفلسفة والدين على أساس انهما تعبيران مختلفـان عن حقيقة واحدة، بل فعل ذلك وهو يؤمن بأن التعـارض بينهما اذا وجد فهو تعارض حقيقى، وأن الحقيقـة الوحيـدة فى هذه الحالة هى الفلسفة ، الا انه كان لابد من التوفيق بين المجـالين حتى لا يصيبه بطش رجال اللاهوت • لقد آمن كل من سيجر وابن رشد بأرسطو ايمـانا مطلقـا ، ولـكن بينما استطاع ابن رشد أن يخلص فـكر المعلم الأول من براثن علمـاء الـكلام ، وأن يفرض فـكره بفضل التوفيق المعتمد على التأويل ، اختـار سيجر موقفـا سلبيـا تماما وهو التراجع الظاهرى عن فـكر المعلم كلما دعت الحاجـة لذلك ، وبالطبع كانت امكانية التوفيق عنـد الفيلسـوف المسلم أكبر منهـا عن الفيلسوف المسيحى لأن الأول غير مقيـد بسلطة دينيـة تحـدد له مفـاهيم الدين بدقـة بينما الـكنيسة تمثل سلطة التفسـير الوحيدة فى المسيحية ، كما أن التأويل مسموح به الى أقصى الحـدود ـ مع مراعاة قوانينه بالطبع ـ فى الاسلام ، غير مسموح به فى المسيحية • وقـد صـاغ ابن رشد قانونه التأويلى ووضع شروطه فى فصـل المقـال مهتـديا بمبـادىء الشرع ، أما فى المسيحية فـلا يسمح بالتأويل الا فى أضيق نطاق اذ أن الاعتقـاد فيها أن المعنى الحرفى يحتوى على كل المعـانى • وفى رأينـا أن سيجر كان

---

(٩) Bréhier : La philosophie du moyen âge p. 338.

لا يمكنه فى الحقيقة أن يقف فى القرن الثالث عشر فى وجه الكنيسة ليعلن أن الحقيقة واحدة وهى التى يتوصل اليها العقل وان آمن بذلك فان ذلك كان بمثابة الانتحار ، ولذا فعل ما هو أخف وطأة وهو التظاهر بغير ما يؤمن به ٠

اما الفريق الثانى الذى يتزعمه جيلسون فيذهب الى ان الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة الدينية اذ أنها الحقيقة المطلقة ٠ وفى رأى هذا الفريق أن سيجر كان يعترف بأن ثمة نمطين من النتائج فيما يخص عددا من المسائل أحدهما يمثل الوحى وهو الحق بينما يمثل الثانى نتائج الفلسفة والعقل الطبيعى ٠ وكان سيجر اذا ما واجه مثل هذا التعارض يقول ببساطة هذه هى النتائج التى توصلت اليها بالضرورة بعقلى فى الفلسفة ، ولكن بما أن الله لا يمكن أن يكذب فانى أصدق الحقيقة التى أوحى لنا بها ، وأتمسك بها بايمانى (١٠) ٠ ونعتقد أن تبرير ما يعلنه سيجر أمر سهل ولكن تصديقه هو الصعب ، خاصة أن العديد من النصوص صريح تماما : ان الحقيقة الوحيدة هى حقيقة العقل ٠ ولقد صور جيلسون موقف ابن رشد وهو يقارنه بموقف سيجر تصويرا بعيدا للغاية عن الحقيقة٠ يقول جيلسون ان ابن رشد لم يتردد فى اتخاذ موقف أكثر صراحة بكثير من موقف سيجر ٠ كان يقول ان الحقيقة الخالصة والبسيطة هى التى أصل اليها بالفلسفة وبالعقل ٠ ومما لا شك فيه ان الدين يملك هو أيضا درجة من درجات الحق ولكنها اقل مرتبة بوضوح وتابعة لحقيقة الحق ٠ فاذا ما وجد تعارض بين الفلسفة والدين فان النص هو الذى يجب أن يؤول بحيث نستخلص منه المعنى الذى توصلنا اليه بالعقل ٠ أما سيجر فقد اكتفى بذكر نتائج الفلسفة وأكد على تفوق حقيقة الوحى ٠ وفى حالة التعارض فان الذى يحل المشكلة هو الوحى وليس العقل ٠ ان سيجر حذر جدا أما ابن رشد فكان هو وحده الذى قال فى العصور الوسطى بنظرية الحقيقتين ٠ ويشير جيلسون الى أن سيجر لم يستخدم أبدا

---

(١٠) Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen âge de Scot Erigéne a G. d'Occam. Collection P. Payot. Paris. 1922. Volume I, p 196.

كلمة « الحقيقة » ليصف بها نتائج التأمل الفلسفى • فالحقيقة عنده فقط هى ما جاء به الوحى (١١) •

كيف أمكن لجيلسون القول بأن ابن رشد قال بحقيقتين احداهما الحقيقة العقلية والأخرى الدينية ؟! ، ولم يقف عند هذا الحد بل ذهب الى أن الفيلسوف المسلم اعتبر الحقيقة الدينية أقل مرتبة من الحقيقة العقلية وتابعة لها • وقد سبق أن بينا أن ابن رشد لم يقل أبدا بحقيقتين بل بحقيقة واحدة لها تعبيران مختلفان فى هذين المجالين ، أى فى الفلسفة والدين • فالله عنده هو واهب العقل للانسان، والقرآن نزل ليخاطب الانسان ، وكل الشريعة الاسلامية قائمة على مخاطبة الانسان وأسمى ما فيه هو العقل • ليس هذا فحسب بل أن هناك عددا من الحقائق الايمانية التى تتجاوز قدرات العقل ولذا يجب قبولها بلا مناقشة • هذا ما يقوله لنا ابن رشد ، ولم يكن له يوما موقف مختلف ثم تراجع عنه ، ولذا لا يمكنا الشك فى صدق كلامه ، وبناء على ذلك ليس من حق أى باحث تحميل نصوصه أكثر مما تحتمل•

ويعتقد جيلسون أن سيجر قام بتغيير مجرى مشكلة التوفيق بطريقة عجيبة عندما قال ان الفلسفة ليست هى البحث عن الحقيقة بل هى مجرد عرض لما توصل اليه الفلاسفة من افكار • ويعلل جيلسون موقف سيجر هذا بالحذر ، اذ كان رجل دين وأستاذا بجامعة باريس فى بيئة وفى زمن يسيطر عليهما الدين ، ولذا لم يكن فى استطاعته جعل العقل يفوق الدين يقينا • وربما كان سيجر فى آن واحد ، فيما يذهب جيلسون ، مفكرا يؤمن بالعقيدة المسيحية وفيلسوفا عقلانيا يؤمن بقدرة العقل • وكانت هذه ظاهرة تتكرر باستمرار عندما كانت فلسفة جديدة تنجح فى السيطرة على عقل كان مشغولا من قبل بايمانه (١٢) •

---

(١١) Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen âge
Scot Erigéne a G. d'Occam. Collection P Payot. Paris, 1922.

(١٢) Ibid. p. 197 — 199.

وتعليقنا على ما جاء عند جيلسون أن سيجر لم يغير مجرى مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين بقوله ان موضوع الفلسفة ليس هو البحث عن الحقيقة انما هو تاريخ لفكر الفلاسفة ، بل تهرب من مجابهة هذه المشكلة الحيوية فى العصور الوسطى بحذر شديد ، بحيث بدا وكأنه يقول لرجال الدين « لا تحاسبوننى على فلسفتى فهى مجرد عرض لتاريخ الفلسفة ، ثم أن فلسفتى لا تبحث عن الحقيقة أصلا ! » ويتسم موقفه هذا فى رأينا بحذر يفوق حذر ألبرت الكبير الذى كان يكتفى بالقول ان ما يعرض له هو فلسفة المشائين ، أما فلسفته هو فيعبر عنها فى كتبه اللاهوتية وليس فى شروحه الأرسطية ، ولم يكن يدعى أن الفلسفة أصلا ليست البحث عن الحقيقة ٠

لقد اعتمد جيلسون على نص يخدم فكرته ولو كان رجع للنص الذى جاء فى شرح سيجر للسماء والعالم والذى ذكره ماندونييه لتغير موقفه تماما ٠

أما فان ستينبرجن الذى خصص دراسة مستفيضة لفلسفة سيجر كمقدمة لما لم يسبق نشره من أعماله ، فهو يتبنى موقفا مختلفا عن موقف الذين عرضنا لهم ويتميز موقف فان ستينبرجن فى رأينا بربطه بين فلسفة سيجر وبين تطور الأحداث فى القرن الثالث عشر مما جعله يرى تطورا فى نفس فلسفة سيجر ، وبناء على ذلك فقد قسم فلسفته الى مرحلتين مختلفتين : مرحلة ما قبل تحريم ١٢٧٠ ، ومرحلة مابعد هذا التحريم ٠ كان سيجر ، كما يلاحظ مؤرخنا الفلسفى ، يعرض قبل عام ١٩٧٠ لنظريات الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو بالطبع ، حتى اذا ما صادفه تعارضا بين هذه النظريات وبين العقيدة اكتفى بذكر هذا التعارض ثم دعى القارىء للاختيار ٠ ولكن يبدو أن تدخل القديس توماس الأكوينى وأسقف باريس سنة ١٢٧٠ قد أحدث تغييرا فى عقلية سيجر مما جعله يتخذ موقفا جديدا من القضايا المحرمة فى قرار عام ١٢٧٠ ، فأصبح كلما عالج احداها يعلن أن دوره كفيلسوف يحتم عليه عرض آراء أرسطو والفلاسفة الآخرين بحرفيتها ، ويوحى فى نفس الوقت بأن هذه الآراء طالما هى تتعارض مع العقيدة المعبرة عن الحقيقة ، فلابد انها كاذبة ٠ بل هو لا يتوقف عند هذا الحد ،

اذ يبدو من كتاباته أن الاختلافات بين الفلسفة والعقيدة أصبحت تشغله بوضوح ، بل أصبح يحاول أحيانا اللجوء الى ما يقوله الوحى دون الفلسفة فيما يخص الارادة الالهية والمعجزات الالهية ٠ بل واكثر من هذا كان يشير أحيانا الى عجز العقل الانسانى تجاه المسائل الفلسفية العويصة ، ويعترف صراحة بأن « الحقيقة » فى هذه الحالة هى تلك الموجودة فى العقيدة التى تتفوق على كل عقل انسانى لأنها تعتمد على الوحى ، وعلى شهادة رسل الله٠ ولكن على الفيلسوف ألا يتعرض لهذه الأمور المنتمية لمستوى يفوق مستوى العقل البشرى ، والمرتبطة بالاعجاز فدوره هو شرح المستوى الطبيعى فحسب ، وينتهى فان ستينبرجن الى أنه نتيجة لهذا الموقف تكونت لدى سيجر وبعد معاناة كبيرة نظرية غير واضحة المعالم عن العلاقة بين الفلسفة والدين ٠ وبالطبع يكون البحث عن هذه النظرية فى كتاباته التى وضعها بعد عام ١٢٧٠ اذ كان قبل هذا التاريخ لا يبالى بالعقيدة ٠ ويقدم لنا فان ستينبرجن العديد من النصوص المأخوذة من « مسائل فى الميتافيزيقا »٠ ومن « فى النفس العاقلة » وهما من مؤلفات ما بعد ١٢٧٠ ، ليثبت صحة رأيه ٠ ويؤكد فان ستينبرجن على أن كل الرشديين وعلى رأسهم سيجر لم يجرؤوا على القول بنظرية الحقيقتين كما يدعى بعض المؤرخين ، ويرى أنهم كانوا يقولون فى أقصى الحالات بأن نتائجهم الفلسفية ضرورية أى لا مفر منها على المستوى العقلى ، بالرغم من أنها متعارضة مع معطيات الايمان التى هى وحدها حقيقية ٠ وربما تكون هذه النظرية هى النتيجة المنطقية لفلسفة الرشديين ولكنهم لم يقولوا بها أبدا ، وان فرضها عليهم أعداؤهم كما فرضوها على امامهم ابن رشد نفسه (١٣) ٠ واعتماد فان ستينبرجن على النصوص جعله يتبين التغير الذى حدث فى فكر سيجر كما جعله ربطه بين هذا التغير وتطور الأحداث يتبين حقيقة هذا التغير ٠

ويتحتم علينا معالجة مشكلة « صدق » سيجر ، وهى تلك المشكلة التى علينا معالجتها كلما تعرضنا لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين عند أى فيلسوف سواء كان مسلما أم مسيحيا أم يهوديا ٠ ونعنى

(١٣) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 679 à 688.

بهذا دراسة ما اذا كان سيجر صادقا عندما كان يعلن أن نتائج الفلسفة اذا تعارضت مع حقائق العقيدة فان تلك الأخيرة هى التى تكون الحق ، أو اذا كان يتخذ هذا الموقف حذرا وخوفا ٠

سبق أن بينا أن ماندونييه ، أول من درس سيجر دى برابانت دراسة متعمقة وأول من نشر أعماله ، كان يتشكك فى صدق ايمان سيجر ، وكان يميل الى اعتبار الرشدية اللاتينية « صورة مقنعة من حرية الفكر » (١٤) ، بينما كان يميل جيلسون على العكس الى اعتبار سيجر صادق الايمان بالعقيدة ٠ أما فان ستينبرجن فهو يعرض لهذا الموضوع بطريقة مختلفة تماما فيقول اننا لو افترضنا أن سيجر عرف فى القرن الثالث عشر أزمة الشك بسبب ولعه بالفلسفة ، ولو افترضنا أنه اختار العقل بدلا من الايمان وأنه كان ملحدا لكان أمامه الاختيار بين موقفين لا ثالث لهما اما الصدق واما التظاهر بالايمان٠ ولو كان سيجر كفر بالعقيدة لأعلن ذلك لأنه كان يتميز بصراحة وجرأة كبيرتين ، ولكنه لم ينكر العقيدة ولا مرة واحدة ٠ وهو لا يتظاهر ، لأنه لو كان الأمر كذلك لمثل الدور للنهاية ، ولما قال ان تعليل بعض الأمور (الاستثناءات) مستحيل حتى بواسطة القدرة الالهية ، ولقال بالمعجزات ٠ وجهود التوفيق التى ظهرت عنده فى مؤلفاته بعد عام ١٢٧٠ تثبت أنه لا يتظاهر فيما يرى فان ستينبرجن وكان من الأيسر له أن يستكمل عمله كفيلسوف عقلانى مؤكدا أنه يقوم بعملية تأريخ لا تأييد recitando no asserendo كما كان يقول من قبل (١٥) ٠

واضح اذن أن فان ستينبرجن يؤمن بصدق ايمان سيجر وأنه يتبنى موقف جيلسون فى هذا الموضوع ٠ ونرى عكس ما ذهب اليه فان ستينبرجن ، ودليلنا على ذلك ما يقدمه فان ستينبرجن نفسه الذى قسم

---

(١٤) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 194.

(١٥) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, 2ème partie, p. 690.

اعمـال سيجر الى قسمين : قسم ما قبل عام ١٢٧٠ أى ما قبل اضطهادات الـكنيسة وهجوم توماس عليه ، وهو فى هـذا القسم فيلسوف عقـلانى لا يبـالى بمقتضيات العقيـدة وكل ما يشغله عرض الحقـائق الفلسفيـة حتى وان تعارضت مع الدين ، وقسم آخر بعـد أحداث عام ١٢٧٠ يحـاول سيجر فيـه أن يتملص من تهمـة الالحـاد فيتحـايل لعرض فلسفته ويحاول تخفيف حـدة الصـدام بينهـا وبين الدين فيعلن أنه فى حالة التنـاقض بين نتـائجه الفلسفية وبين العقيـدة فان هذه الأخيرة هى التى تنطق بالحق ٠ وفان ستينبرجن نفسه يعترف أن محاولة سيجر لوضع نظرية فى التوفيق بين الفلسفة والدين لم تسفر عن أى حل واضـح ومرضى وان اقترب منـه فى السنوات الأخيرة من حيـاته ٠ ويبـدو أنه من الصعب جدا على أى مؤرخ للفلسفة المسيحية أن يرى فى أى فيلسوف عاش فى كنف المسيحية فيلسوفا عقلانيـا يذهب الى حد انكار العقيـدة ، ولذا غالبـا ما نرى هؤلاء المؤرخين يحيـدون فى آخر لحظـة عن الموضـوعية عند تقييمهم لايمان فلاسفـة العصور الوسطى ٠ ونعتقد أن مهمة مؤرخ الفلسفة هى عرض النظريات الفلسفية بموضـوعية تامة والابتعـاد بقـدر الامكان عن تبرئة أو التشكك فى ايمان أصحابها ، وما تعرضـنا من جانبنـا لموضـوع ايمان بعض الفلاسفة الذين نتنـاولهم بالدراسة الا لأن الحـديث عنه قـد طال عنـد الـكثيرين من مؤرخى الفلسفة فرأينـا عرض وجهـات النظر المختلفـة بصدده عرضـا تاريخيا وابداء رأينـا فيهـا ٠ ويجب الا يغيب عنـا أبدا أن الظروف الاجتماعية والفكرية التى كانت موجودة حينئذ كانت قادرة تماما على دفع هؤلاء الفـلاسفة الى النطق أحيـانا بما لا يؤمنون به ، وكانت ضمائرهم وحـدها فى كثير من الأحيـان هى العارفة وحدها بحقيقة ما يؤمنون به ٠ ويدعى فان ستينبرجن أن سيجر كان يؤمن بقـانون عام يحكم كل فلسفتـه وهو أنه لا يمكن أن يوجـد تنـاقض بين الحق الموحى به والحق الـذى اكتشفه العقل لأن الحق هو ما هو كائن ولا يمكن لله أن يوفـق بين أشـياء متناقضـة ، أى لا يمكنه أن يجعل ما هو كائن ليس كائنـا اذ لا يمكنـه أن يجعل ما هو مستحيل ممكنا (١٦) ٠ وهـذا المبـدأ هو مبـدأ عـدم التنـاقض الذى أقام عليه ابن رشـد نظريتـه فى التوفيق وقـد عبر عنـه

(١٦) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 693.

قائلا ان « الحق لا يضاد الحق » • والحقيقة أننا لم نجد فى نصوص سيجر ولا فى كل عرض فان ستينبرجن نفسه ما يؤكد وجود مثل هذا المبدأ الأساسى •

وينسب له فان ستينبرجن مبدأ ثانيا مدعيا أنه يحكم عنده العلاقة بين الفلسفة والدين وملخصه أن الحقيقة الموحاة بطبيعتهما أعلى مرتبة من حيث الاطلاق واليقين من الحقيقة الفلسفية التى توصل اليها العقل الانسانى بجهوده الذاتية ولذا ففى حالة التعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية يجب أن نختار دائما الأولى وأن نعترف أن الثانية مناقضة للحقيقة (١٧) • حقا لقد قال سيجر بهذا المبدأ كما سبق أن بينا ولكنه لم يقل به الا منذ ١٢٧٠ • ونرى أن سيجر أقحم هذا المبدأ على فلسفته للاحتياط ضد الهجوم الدينى ولم يأخذ به بدافع الايمان لأن كل فلسفته عقلانية تماما ، ولذا لا نوافق فان ستينبرجن على لويه الواضح للحقائق عندما يذهب الى أن هذا المبدأ ليس له معنى الا فى سيكلوجية المؤمن ، وليس له قيمة الا من حيث أن يقين حقائق الوحى مستمد من التأكيد الالهى ، وبالتالى فهو أعلى مرتبة قطعا من يقين حقائق الفلسفة المستمد من العقل الانسانى (١٨) • فبينما يحاول فان ستينبرجن أن يثبت أن سيجر التزم بهذا المبدأ عن ايمان ، نرى نحن أن سيجر كان يلجأ لهذا المبدأ كلما وجد نفسه فى مأزق والفارق كبير بين الحالتين •

ويدعى فان ستينبرجن ، الذى أصر على أن لسيجر نظرية فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، أن سيجر يستخدم فى بعض الأحيان مبدأ ثالثا لتحديد العلاقة بين الفلسفة والدين ، وهو أن العقل الانسانى محدود القدرة ولذا فان ما يتوصل اليه قد لا يطابق الحقيقة خاصة وأن هناك دائما احتمال حدوث تدخل « فائق للطبيعة » من جانب العلة الأولى « الله » فى النظام الكونى أو فى النظام الانسانى • ويتمثل هذا

---

(١٧) Ibid p. 694.

(١٨) Ibid p. 694.

التـدخل فى عنـاصر جـديدة تغير الظروف الخارجيـة ، وهى عنـاصر لا يمكن للانسان معرفتهـا بوسـائله الطبيعيـة (١٩) • ولم يحدد لنـا معنى التـدخل « الفـائق للطبيعيـة » أو هـذا التغير الذى تظل أسبابه مجهولة لدينـا نحن البشر ، ولـكن من الواضح أنه يتحـدث عن المعجزات الالهيـة وان كان لم يجرؤ على التصريح بذلك لأن سيجر كما هو معروف، وكما قال لنـا فان ستينبرجن نفسه من قبل مؤيدا قوله بنصوص صريحة واضـحة ، كان يرفض دائمـا تفسـير أى شىء باللجوء الى المعجزات أو الى خوارق الطبيعـة •

ويبـدو أن فان ستينبرجن نفسـه شعر بأن دفاعه عن موضوع صدق ايمان سيجر اعتمادا على نظرية هـذا الأخير فى التوفيق بين الفلسفـة والدين دفاع ضـعيف وبأنه ابتعد كثيـرا عن الموضـوعية وبالتـالى عن الحقيقـة ، ولذا نراه يقول أنه بالرغم من كل محاولات التوفيق هـذه ينتابنـا احساس عنـد قراءة كتب سيجر بأنه لم يصـل الى ايمان مستقر وكامل ، وبأنه لم يتخلص أبدا تماما من الأزمة الفكرية (أزمة الشـك) التى قاسى منهـا • ثم يحـاول أن يعلل هـذا الموقف بأدلة تتنـاقض تماما مع كل ما حاول اثبـاته من قبل • يقول ان سيجر كان غاضبا من موقف اللاهوتيين من فلسفتـه ، ففى كل مرة يفرضـون عليه التنـازل عن مقولة فلسفية بعـد أن يحرمونهـا كان يشعر أن حلمـا من أحلام شبابه قد اختفى ممـا كان يصـيبه بخيبـة أمل • ونقول ردا على فان ستينبرجن أنه لو كان سيجر مؤمنـا تمـاما بما جاء فى العقيـدة لمـا غضب لاضطراره للابتعاد عمـا ينـاقض هـذه العقيـدة ولشعر على العكس بأن اللاهوتيين قـد بصروه بالحق وسـاعدوه على الابتعـاد عن طريق الضلال ! ويقول لنـا فان ستينبرجن أن سيجر لم يستطع أبدا تفهم أو تعقل مطالب الـكنيسة أى السلطة الدينيـة • فهو يتفق معهـا فى أنه لابد من اعلان أن بعض القضايا الفلسفية مخالفـة للعقيـدة ولـكنه لم يستطع أبدا أن يتقبل فـكرة تحريم تدريسها ، فاذا تدخل رجال الدين فى عمل أسـاتذة الجامعة وحددوا لهم ما يجب أن يدرسوه وما يجب أن يبتعـدوا حتى عن مجـرد عرضه فليس

---

(١٩) Ibid. p. 695.

أمام هؤلاء الأساتذة الا أن يتركوا مقاعدهم . وهذا الاحساس الحاد باختلاف المنهج الفلسفى عن المنهج اللاهوتى وباستقلال الفلسفة تماما أخذ سيجر أصوله فيما يقول فان ستينبرجن عن ألبرت الكبير وعن توماس الأكوينى (٢٠) . هذا الموقف العقلانى المتحرر من كل قيود الا سلطان العقل والذى أحسن فان ستينبرجن التعبير عنه هو خير رد نرد به على فان ستينبرجن نفسه الذى رأى فى سيجر فى مرحلته الفكرية الثانية أى بعد عام ١٢٧٠ مفكرا تشغله مشكلة التوفيق بين العقيدة والفلسفة بشدة .

ولم يكن سيجر يرضيه أبدا ذلك التعارض القائم بين الفلسفة والدين ، ولم يكن يقبله بسهولة ، اذ كان يصعب على عقله وعلى نفسه الاضطرار الى القول بأن ما وصل اليه العقل ليس حقيقيا طالما أن الدين يقول بعكسه . ولذا نشعر دائما بنوع من القلق الفكرى فى كتاباته . وهو لا يقبل هزيمة الفلسفة بسهولة أمام الدين ، ولذلك كثيرا ما يراجع خطواته العقلية التى أدت به الى هذه النتيجة المحرمة فقد تكون هناك خطوة ما خاطئة فى استدلاله (كما قال القديس توماس من قبل) . وكان يضطر أحيانا الى القول بأن النتيجة الفلسفية ليست برهانية . وكان يقترح فى بعض الأحيان ، فيما يذهب فان ستينبرجن هذا الحل : وهو أن تكون قوة متجاوزة لنطاق الطبيعة قد تدخلت ، وغيرت السير الطبيعى للاشياء . ومع ذلك فان كل هذه الحلول لم ترضيه بطريقة تامة (٢١) . والنتيجة التى رفض فان ستينبرجن استخلاصها من عرضه للموقف المتردد الذى اتخذه سيجر من مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين هى أن هذا المفكر كان يعز عليه التضحية بحقيقة الفلسفة من أجل الدين وأنه كان يبذل كل جهده لانقاذها وان كان يضطر خوفا من السلطة الدينية الى التخلى عنها قولا اذا ما تعارضت مع العقيدة .

وخير ما نرد به على فان ستينبرجن ، وخير ما يؤيد رأينا هو ما ذكره هذا المؤرخ نفسه من أن سيجر كان يرفض خرق القدرة الالهية

---

(٢٠) Ibid p. 696 — 698

(٢١) Ibid p. 699.

للقوانين الميتافيزيقية ، كما كان يؤكد بقوة أن « الله لايمكنه المستحيل » (٢٢) ويتهرب فان ستينبرجن من شرح معنى هـــذه العبـــارة التى تلخص كل موقف سيجر فى رأينـــا • ونعتقـــد نحن أن سيجر كان يريد القـــول أن الله لا يمكن أن يعلمنـــا عكس ما توصـــل اليه العقل بقـــدراته لأن مالم يقل به العقل غير موجود ، وما هو غير موجود لا يمكنه أن يكون موجودا فى نفس الوقت فهـــذا هو المستحيل بعينـــه • وكان موقف يوســـف كـــرم واضـــحا ومعبرا تماما عن رأينـــا بقوله : « ان تغير موقف سيجر لايهمنا كثيرا لأن موقفـــه الأول (الأرسطى العقـــلانى الخالص) هو الذى يميز شخصيته وهو الذى جعل له مكانا فى تاريخ الفلسفة (٢٣) •

(جـ) مقارنة بين ابن رشد وسيجر دى برابانت :

آمن سيجر الى حـــد الهوس بالفلسفة الأرسطية فى تأويلهـــا الرشدى كما سنرى فى الأبواب التـــالية ، وان سار سيجر بالنسبة لبعض الموضوعات خطوات فى طريق الفكر الأرسطى الرشـــدى أدت به الى نتـــائج جـــديدة لم يقل بهـــا أى من الفيلسوفين وان اتفقت وبقيـــة مذهبهما • وهو يتفق مع ابن رشـــد فى أن فلسفة أرسطو هى التعبير الـــكامل والنهـــائى تقريبا عن العلم وعن العقل • وهو يتفق مع ابن رشـــد فى ضرورة الفصـــل التام بين الفلسفة والدين وهو الموقف الذى يسمى اليوم بالمطالبـــة بحرية الفكر• ولـــكن بينما ظل ابن رشد فيلسوفا خالصا فى شروحه لا يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين اذ لم يلجأ للتوفيق بين الفلسفة والدين الا فى كتبـــه الخاصـــة التى وضعها خصيصا من أجل معالجـــة هـــذا التوفيق ، نرى سيجر يذكرنا دائما بأن ما يقوله مجرد عرض لآراء الفـــلاسفة وهو ليس مسئولا عنـــه ، بل نراه يتجـــاوز هـــذا الموقف بعد عام ١٢٧٠ ، فيحاول التوفيق بين الفلسفة والدين فى كتبه الفلسفية •

---

(٢٢) Siger de Brabant : Metaphysica, liv. III, chap. 3, p. 3III et chap. 6 p. 313 dans Van Steenberghen : Siger de Brabant. Tome. I.

(٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبيـــة فى العصر الوسيط ، ص ٢١١ •

وكان سيجر يضطر أحيانا الى التخلى عن نتائجه الفلسفية اذا ما تعارضت وحقائق الدين • أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى خالص فى كتبه الفلسفية الأرسطية وفيلسوف التوفيق البارع فى « فصل المقال » وفى « مناهج الأدلة » حيث يوفق بين ما جاء فى شروحه الأرسطية وبين العقيدة • ولعل وجه الشبه بينهما هو أنهما لم يجعلا من التوفيق هدفا لفلسفتهما بل كانا فى الحقيقة فيلسوفين عقلانيين كل همهما عرض فلسفة أرسطو فى أنقى صورها وان اختلفا من حيث درجة نجاحهما فى ذلك • كما حاول كل منهما الاحتفاظ بأرسطيته نقية خالصة ، ولكن نظرا لوجود كل منهما فى عصر تميز بطابع التدين المتزمت ، وفى دول لرجال الدين فيها شأن وبطش عظيمان فقد حاول كل منهما الدفاع عن فسلفته بطريقته الخاصة • أما ابن رشد فقام بوضع كتبه التوفيقية الشهيرة ليبين أنه ليس ثمة تناقض بين الفلسفة والدين كما رأينا ، وليرد على حجج الذين يهاجمون الفلسفة باسم الدين ، ولكنه لم يتراجع أبدا عما جاء فى شروحه لكتب أرسطو • ولم التراجع وكل من الفلسفة والدين ينطقان بنفس الحقيقة والتأويل كفيل ببيان ذلك ؟ أما سيجر فكان قبل عام ١٢٧٠ يكتفى بالقول بأنه يعرض نظريات الفلاسفة وخاصة أرسطو وان كان هذا لا يعنى أنه يؤمن بها فما هو الا مجرد مؤرخ • أما بعد عام ١٢٧٠ أى بعد الهجوم المكثف من جانب السلطة الدينية على الرشديين بعامة وعليه بخاصة باعتباره زعيمهم فقد اضطر أن يقوم بمحاولات توفيق فى نفس كتبه الفلسفية • وكان اذا تعذر عليه الابقاء على النتيجة الفلسفية « اضطر » الى رفضها والى الأخذ بالحقيقة الدينية • ونعتقد أنه لولا الضغط الدينى الشديد فى الثلث الأخير من القرن الثالث عشر لكان سيجر ذهب لأبعد مما ذهب اليه ابن رشد ، بل لما حاول التوفيق أساسا ونعتقد أن التوفيق عند سيجر أقرب ما يكون من التوفيق عند ابن رشد • فالمنطق عندهما واحد والهدف واحد وان تفوق ابن رشد على تلميذه باستخدامه لفكرة التأويل مما ساعده على الوصول لحل حاسم وواضح وهو ما عجز عنه سيجر ، فعاش فى أزمة فكرية وقلق واضح بعد عام ١٢٧٠ • وقد رأى البعض أن الحقيقة الوحيدة التى قال بها سيجر هى الحقيقة الدينية بينما أكد البعض الآخر أنها الحقيقة الفلسفية• ولا يسعنا الا أن نؤمن بهذا الرأى الأخير كما بينا •

ولعل الوحيد الذى قال حقا بنظرية الحقيقتين ، تلك النظرية الجريئة للغاية فى العصور الوسطى ، هو اسحاق البلاغ بطل الرشدية اليهودى الذى عاش فى نهاية القرن الثالث عشر ، والذى سنعرض لنظريته فى الفصل التالى .

أما خير ما نختتم به حديثنا عن سيجر فى هذا المقام فهو ماجاء على لسان أحد المفكرين التوماويين المحدثين وهو لويس جونييه الذى استطاع أن يقيم نظرية سيجر فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين تقييما موضوعيا تماما فقال : لقد تأثر سيجر بشدة بابن رشد ولذا انتهى لقضايا لا يمكن للعقيدة المسيحية السليمة أن تتقبلها ، مثل وحدة العقل عند جميع الناس وقدم العالم ، وهو لم يقل صراحة بنظرية الحقيقتين وان وضع كل مبادئها . وبالرغم من كل محاولاته الصادقة لتخفيف حدة تعارض مذهبه مع العقيدة فى السنوات الأخيرة من حياته فان فكره ظل مع ذلك بعيدا جدا عن الأرسطية التوماوية (٢٤) .

---

(٢٤) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 19

الفصل الخامس

« التوفيق فى الفلسفة اليهودية الرشدية »

تمهيـــــد :

فرضت مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين نفسها على فلاسفة الاسلام ومنهم ابن رشـد ، كما أنهـا فرضت نفسها كذلك على مفكرى المسيحيـة وان كان من عالجهـا فى المسيحية لم يكن الفلاسفة بل علمـــاء اللاهوت المتفلسفون كما رأينـــا • وكان موقف مفكرى اليهودية شبيها الى حـــد كبير من موقف فـلاسفة الاســلام من مشكلة التوفيق كمـا سبق أن أشرنا عند حديثنا عن مقارنة مشكلة التوفيق فى الاســلام بمثيلتها فى المسيحية ، الا أننـــا نرى عرض موقف فـلاسفة اليهود من هــذه المشكلة عموما قبل تناول موقف كل من ابن ميمون واسحاق البـــلاغ وهمـا من الرشـديين اليهـود •

كان هنـاك اختلاف كبير بين الفلسفة المـدرسية المسيحية فى الغرب والفلسفة المـدرسية اليهودية فى الشرق من حيث موقفهما من الوحى • فقد ظهر اتجـاه فى المسيحية اللاتينيـــة ابتـداء من منتصف القرن الثـــانى عشر ، يحرم الخلط بين الفروع الفلسفية المختلفـــة كالمنطق والرياضيات والطبيعـــة والميتـافيزيقا ، بحيث يصبح لـكل منها مجاله الخاص وحدوده الدقيقـــة • وبالطبع كان من الصعب تحقيق هــذا الفصـل بالنسبة للطبيعة وللميتـافيزيقا • وكان هــذا الاتجـاه يحرم على أساتذة كلية الآداب معالجة أمور اللاهوت أو تفسـير النصـوص الدينيـــة ودراسة ومقارنة آراء آباء الـكنيسة • أما فى الفكر اليهودى فلم تـكن هــذه التفرقـة موجودة ولم يكن هنـاك أى ضرورة لوجودها لسبب بسيط وهو أن التعليم الوحيد المنتظم الموجود كان هو الشريعـــة ، بل أن العلوم نفسها مثل الحساب والهندسة والفلك أصبحت نظرا للاعتماد فيهـا على كتب لم تعـد مصادرها معروفة جزءا من التراث • ومعنى هــذا أنه لم يكن هنـــاك أى مجال للصراع أو

التعارض بين العقل والشرع · ومن جهة أخرى لا يوجد فى اليهودية سلطة مذهبية كما هو الحال فى الكاثوليكية ، تلك السلطة التى تحدد حقائق الوحى ، مما أتاح مرونة كبيرة فى تناول القضايا الدينية بعكس الحال فى المسيحية · وبينما لم يكن من حق الفيلسوف المسيحى تفسير الكتب المقدسة مباشرة أو تفسير كتابات آباء الكنيسة كفيلسوف ، اذ أن هذا من عمل عالم اللاهوت ، كان هذا من حق المفكر اليهودى · ان العلم عنده متمثل فى علوم الشرع كما أنه لا يوجد أى فصل بين فروع العلم المختلفة ، وتفسير النصوص الدينية هو أكثر الوسائل فاعلية بل هو الوسيلة الوحيدة الممكنة ليعبر بها عن نظرياته وليبرهن بها على صحتها · وغالبا ما كان المتفلسف اليهودى يعرض شروحه للنصوص الدينية فى مواضع متناثرة فى عمل ليس فى مجموعه عمل تفسير دينى ·

كان الفيلسوف اليهودى اذن مضطرا لشرح الكتاب المقدس وبالتالى كان عليه أن يجابه صعوبة مقابلة آرائه الفلسفية بالنصوص الموحية · أما الفيلسوف المسيحى فكانت هذه المقابلة محرمة عليه نظرا للفصل بين علم اللاهوت والعلوم الفلسفية · ويعنى هذا أيضا أن مسألة التأويل أو التفسير المجازى أو الرمزى لم تكن لتثار بالنسبة للفليسوف المسيحى بينما هى لا مفر منها بالنسبة للفيلسوف اليهودى (أو المسلم كما سبق أن بينا) (١) ·

وبعد أن أوضحنا أبعاد مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين بالنسبة لأى فيلسوف يهودى يمكننا الآن معالجتها عند الرشديين اليهوديين ابن ميمون واسحاق البلاغ ·

أولا - التوفيق عند موسى بن ميمون :

لقد اخترنا من بين فلاسفة اليهود الرشديين أبرزهم وأشهرهم بل هو أشهر فلاسفة اليهود على الاطلاق ، ونعنى به موسى بن ميمون ،

---

(١) Vajda : Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali 257 — 250.

لندرس عنده بعض النظريات الفلسفية من أجل تبين مدى تأثره بابن رشد ، ومن هذه النظريات نظرية التوفيق بين الفلسفة والدين · وكما سيتضح لنا من خلال الدراسة الحالية كان موقف موسى بن ميمون مختلفا عن موقف ابن رشد لاختلاف الطبيعة الفكرية لكل منهما ، فبينما كان ابن رشد فيلسوفا حقيقيا كان ابن ميمون عالم لاهوت متفلسفا، وهو ما سيكونه من بعده توماس الأكوينى ·

لقد حاول موسى بن ميمون التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الفلسفة والدين ، وجاءت هذه المحاولة من أجل الدفاع عن الدين ، لا من أجل الدفاع عن الفلسفة ، فكما قلنا كان موسى بن ميمون عالم لاهوت متفلسفا وليس فيلسوفا خالصا · ويؤكد لنا كتاب « دلالة الحائرين »، وهو كتابه الوحيد ذو النزعة الفلسفية ، هذا الرأى · ولأن قضية العصر وشاغله الأول كان التوفيق بين الفلسفة والدين ، رأى هو أيضا أن يقوم بهذه المحاولة معتمدا على حقيقة يقينية ومبدأ لا يتزعزع ايمانه به أبدا ألا وهو أن الحق دائما هو الدين ، وأن درجة يقين الحقيقة الدينية تفوق بالطبع تلك التى تخص الحقيقة الفلسفية العقلية ·

(أ) هدف التوفيق عند موسى بن ميمون :

أحجم الكثير من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون عن الخوض فى معضلات الدين اليهودى التى من شأنها اثارة الأحقاد والفتن بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين · وكان كل من تثقف ثقافة فلسفية يقف الى ذلك العهد حائرا أمام أمور الدين الغامضة ، أما ابن ميمون فكان جريئا ولذا اقتحم المشكلات الدينية اقتحاما عنيفا لينتهى اما الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، واما الى ترجيح وجهة نظر الدين على وجهة نظر الفلسفة ، واما الى الشك فى كثير من الآراء الموروثة المألوفة (٢) ·

وكان الهدف الأسمى الذى يرمى اليه موسى بن ميمون هو أن يسلط أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الايمان ، كما كان قصده هو التوفيق

---

(٢) اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ، دار العلوم ، الطبعة الأولى ، ١٩٣٦ ، ص ١٢٣ ·

بين الدين والفلسفة أى التوفيق بين موسى كليم الله وأرسطو زعيم الفلاسفة· وقـد عالج مشكلة التوفيق فى كتابه دلالة الحـائرين ، ولذا ففى امكاننـا معرفـة الهـدف من التوفيق عنده اذا ما عرفنا الهـدف الذى من أجله وضع هذا الـكتاب · لقـد وضع موسى بن ميمون هذا الـكتاب من أجـل فئـة معينـة درست الفلسفة ولـكنها بقيت حائرة أمام بعض قضـايا الدين · وهو يؤكد على هـذا المعنى فى أكثر من موضع ، ويصر مرارا على أن الـكتاب ليس موضوعا للعـامة ، بل وضع من أجل عقول وقفت بالعقل على العلوم والفلسفة لتجـد نفسها بعـد ذلك فى حيرة بصدد المعنى الحرفى للـكتاب المقـدس ، ولتجـد نفسها ممزقة بين مقتضـيات التأمل الحر وتأكيدات العقيـدة · وهذه الحيرة هى السبب فى تسمية كتـابه بدلالة الحـائرين · ولقـد حملت الترجمـة الفرنسية العظيمة التى قام بها مونك لهـذا الـكتاب عنوانا غير دقيق للأسـف ألا وهو « دلالة الضـائعين » "Le guide des égarés" · والحقيقـة ان ابن ميمون لم يوجـه كتابه للذين بلغوا حـد الضـياع ، بل وجهه للحائرين فحسب ، أى لأولئك الذين وجـدوا أنفسهم فى حيرة بسبب التنـاقض الظاهرى بين نتـائج الفلسفة وحقـائق الدين كما جاءت فى الـكتاب المقدس ، والذين يحتاجون لمن يخرجهم من حيرتهم هذه · ونفضـل الترجمـة الانجليزية للعنـوان : The guide For the jerplexed التى وضعها فريد لاندر (٣)

الدلالة اذن ، بما أن هـدفها توضـيح ما غمض من قضـايا الدين توضـيحا عقليـا فلسفيـا ، عمل لاهوتى أساسا · ويتنـاول هذا الـكتاب ثلاثة موضـوعات رئيسية هى تفسـير نظرية الخلق والـكون وهو مايطلق عليها فى الفكر اليهودى اسم Maacéh beréschith ، ونظرية الألوهية وهو ما يطلق عليهـا اسـم Maacéhmerkabah ، كمـا يتنـاول بالتفسير ما غمض من أمور النبوه ومعرفـة الله · ويمكنا القول أن المبحث الأول هو مبحث الطبيعـة وأن المبحث الثـانى هو الميتافيزيقا ، اذ يهتم المبحث

(٣) Maimonide (Moses) : The guide for the Perplexed. Tanslated from the original arabic text by M. Friedlander, second edition. Dover Publication, Inc. New York 1956.

الأول بأصل العالم وبالمخلوقات أما الثانى فيهتم بوجود الله وطبيعته وبالعلاقات بين الله والعالم ، وبالملائكة ، وبالنفس والخلود (٤) ، ولا يهدف موسى بن ميمون من توفيقه بين الفلسفة والدين الى صياغة نظرية فلسفية بل الى توضيح ما يبدو غامضا فى الشرع ، أى ما يبدو متعارضا مع العقل وذلك ببيان أن هذا التعارض تعارض ظاهرى فحسب • يقول فى مقدمة الدلالة مخاطبا تلميذه الذى وضع من أجله ومن أجل أمثاله هذا الكتاب ، اعلم أنى لم أهدف فى هذا الكتاب الى تأليف كتاب عن الطبيعة ، ولا عن الميتافيزيقا •• ويجب آلا نعتقد لحظة أن هدفى كان دراسة هذه الموضوعات الفلسفية• فلقد درست هذه فى كتب عديدة ، ولقد برهن على حقيقة الكثير من هذه المسائل • لقد انصب اهتمامى الوحيد على ما يمكن أن يوضح بعض مواضع الغموض فى الشرع » (٥) ، أن الدلالة لا تستعين بالفلسفة الا كأداة لصالح الدين اذن ، اذ استعانت بها فى تفسير بعض ما غمض منه ، والتوفيق عند ابن ميمون هدفه اذن خدمة الدين لا خدمة الفلسفة •

(ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان :

كانت نقطة البدء عند ابن ميمون ، كما يقول ليفى ، فكرة شاعت عند اليهود منذ الفيلسوف سعاديا وهى أنه لا يوجد تعارض بين اليهودية والفلسفة (أى الأرسطية) بل هما فى النهاية تلتقيان تماما • ان للكتاب المقدس وللعقل نفس المصدر ألا وهو الله ، ولذا فان تعاليمهما لابد وأن تلتقى وأن تتفق (٦) • ان الفلسفة تقدم براهين على حقائق عقلية سبق أن عرفناها من العقيدة ، وهى تقوم بتأكيد حقائق الكتاب

---

(٤) Maimonide (Moise) : Le guide des égarés traité de théologie et de philosophie. Traduction et notes de S. Munk. 3 volumes. Franck, Libraire. Paris 1856—1866, et Editions Maisonneuve Paris 1960—tome I, chap. 34 p. 127 et chap. 54 p. 217.

(٥) Ibid p. II, chap. II, p. 49

(٦) Lévy : Maimonide p. 52.

المقـدس بواسطة التأمل النظرى (٧) · ووسيلة موسى بن ميمون للتـوفيق بين الفلسفة والدين هى ، مثل ابن رشـد تماما ، التأويل · ولـكنه على خلاف ابن رشـد لم يلجأ دائمـا للتأويل ، لأنه على خلاف ابن رشد ليس الا عالم كلام يهودى فى نهـاية الأمر بالرغم من المحـاولات الدائمـة من جانب العلمـاء اليهود لجعله فيلسوف اليهودية الأعظم · لقـد درس موسى ابن ميمون قضـايا الدين اليهودى المختلفـة لتفسيرها وتوضيحها ، وكان اذا رأى تعارضـا بين حقيقـة دينيـة وبين نتيجة فلسفية ورأى أن النص الدينى من النوع الذى له معنى ظـاهرى بسيط Pschat وآخر باطنى رمزى maschal تأوله بمـا يتفق والحقيقـة الفلسفية · أما اذا كان النص الدينى يعبر عن أحـد الأسرار أو عن أحـد التعـاليم ، ورأى أن الفـلاسفة يقولون بمـا يتعـارض معه (أى مع النص الدينى) فـكان ينـاقش رأى الفلاسفة فلسفيا ، ثم يقول انه يحتمل الصـدق والـكذب وبالتـالى فهـو فى مرتبـة أدنى من حيث درجـة اليقين من الحقيقـة الدينيـة ولذا فان تلك الأخيرة هى الحق · وبهـذا التأويل كمـا يقول د· محمد يوسف موسى ، يكون ابن ميمون قـد أعاد الطمأنينـة للمحتارين المترددين (٨)· الحقيقـة عنده هى اذن فى النهـاية الحقيقـة الدينية وهى معيـار كل يقين · واذا كان موسى بن ميمون قـد استخدم منهج ابن رشد ، واذا كان قـد ذهب مثل أستاذه الى أن الحقيقـة واحدة الا أنه اختلف معـه فى نوعية هـذه الحقيقـة فتلك عنـده هى الدينيـة لا الفلسفيـة كمـا كان يرى الشارح ·

ويجب أن نؤكد على حـذر ابن ميمون فى تطبيق التأويل ، وهو حذر رجل الدين الذى يجعل للعقل المرتبـة الثانيـة وللشرع بالطبع ، المكانة الأولى · لم يلجأ اذن ابن ميمون للتأويل كلمـا وجـد تنـاقضا بين رأى ارسطو واللاهوت · فمثـلا يقول لنـا اللاهوت بخلق العـالم فى الزمان من العـدم ومعنى هـذا أن الله يجب أن يكون هو خالق المادة والصورة، وأن العـالم لا يمكن أن يكون قـديما · ولو كان قـدم العـالم من الممكن

---

(٧) Le guide des égarés ; 3ème partie, chap. 54 p. 458 p. 458. et suivant.

(٨) د· محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة ، ص ١٢٣ ·

البرهنة عليه بالعقل بحيث يكون العكس مستحيلا بوضوح لوجب تأويل النصوص ولكن الواقع أن ما جاء فى النص واضح ، وأن الأدلة الفلسفية على قدم العالم ليست قاطعة وحاسمة ، ولذا علينا رفض تعاليم أرسطو فى هذا المقام (٩) .

وكما حذر ابن رشد من الكشف عن التأويلات الفلسفية للعامة فعل موسى بن ميمون نفس الشىء ، وكتابه موجه للخاصة الذين درسوا الفلسفة للعامة . يقول موسى بن ميمون انه من الخطر البدء بدراسة الميتافيزيقا ، أى البدء بشرح المعانى المجازية المتضمنة فى النصوص الدينية ، بل لابد من تعليم خاص حتى اذا ما وصل الانسان الى درجة التأمل البرهانى وفهم الأدلة البرهانية كشف له عن الموضوعات الميتافيزيقية يقول : « ولكن اذا ما بدأنا بهذا العلم الميتافيزيقى فانه لا ينتج عن ذلك اضطراب فى العقائد فحسب بل عطل خالص ، وهذا هو السبب الذى من أجله عبر الكتاب المقدس بلغة الناس ... انه (أى الكتاب المقدس) يهدف الى أن يكون بمثابة دراسة أولى والى أن يتعلمها الأطفال والنساء وعامة الناس الذين لا يستطيعون ادراك الأشياء فى حقيقتها ، ولذلك اكتفى بالنسبة لهم باستخدام سلطة الأمر كلما كان الأمر يتعلق بحقيقة يراد الكشف عنها (١٠) .

ويقول يوليوس جوتمان صاحب مقال « موسى بن ميمون الفيلسوف » فى الموسوعة اليهودية العالمية ، ان موسى بن ميمون يتفق مع ابن رشد فى أن المعنى الظاهرى من نصيب العامة بينما التأويل مقصور على الخاصة ، وان اختلف عن فيلسوفنا المسلم من حيث أنه يطالب بالكشف عن بعض الحقائق الأساسية مثل وحدة الله ولا ماديته للجميع (١١) .

---

(٩) Copleston : la philosophie médievale p. 221.

(١٠) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 32 p. 115 — 117.

(١١) Julius Guttman : Maimonide as philosopher in the Universal Jewish Encyclopaedia volume 7, p. 292.

وكما ذهب ابن رشد الى أن الـدين راعى الفروق العقلية بين الناس فخـاطبهم بلغــة تصلح للعـــامة اذا ما أخـذت على ظاهرها ، وتصلح للخاصـة اذا أخذ الجـانب الخفى البـاطنى منهـا ، ذهب ابن ميمون الى نفس الشىء اذ رأى أن الأنبيـاء وتبعهم فى هـذا علمـاء الشريعــة ، قـد تكلموا بالمجـاز عمـدا فى الـدين وبخاصــة اذا كان الأمر يتعلق بالمعـــارف التى لا تطيقهـا العـامة والتى لا يصـل اليهـا الا الخاصـة ، ومن أمثلة ذلك قصـة التكوين التى هى علم الطبيعـة ، وقصـــة « المركبة السماوية » التى هى علم ما وراء الطبيعـــة ، يقول ابن ميمون : « لأجل هـذا ، نجد هـذه الموضـوعات فى كتب النبوات تعتمـد على المجـاز ، كما نجـد علمـاء الشريعـــة يتكلمون فيهـا بالمجـاز وبالرموز وهم يتبعون فى ذلك خطة الـكتب المقدسة » (١٢) ٠

وللتأويل عنـد موسى بن ميمون قواعـــد أربعــة جاءت فى « دلالة الحـــائرين » أما أول هـذه القواعـد فهى تستوجب أن يكون فى الظـاهر ما يرشـد المتأمل بعقله الى المعنى الخفى ، ليس هـذا فحسب بل يجب أن يكون هـذا المعنى أجمل وأليق من المعنى الذى يدل عليه النص بظاهره ٠ كمـا يجب تأويل النصـوص اذا كان معنـــاها الحرفى ينسب لله صـفات المخلوقين التى يستحيل عقـلا أن تنسب له ٠ ويجب التأويل فى حالة قيـام الدليل العقلى الصحيح على بطـلان المعنى الظـاهرى للنص ٠ أما اذا لم يكن هنـاك دليل عقلى قاطع على بطـلان المعنى الظـاهرى فيجب عـــدم تأويله ٠ وآخر قواعـد التأويل هى ألا يذاع من التأويل الا القليل الـذى يكفى لفهمه وأن يكون ذلك للمستعد له ٠ ويتبين هـذا من كتابه لتلميـذه « يوسف بن يهودا » اذ يقول « قصـدى فى هـــذه الرسالة الاكتفـاء بأن تلوح الحقـــائق وراء ستار يكاد يخفيهـا ، وبهـذا لا أكون معارضـــا للغرض الالهى » (١٣) ٠

---

(١٢) Le guide des égarés : 1ère partie chap. I. p. 18.

(١٣) د٠ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ١٢١،١٢٢ ٠

(ج) العلاقة بين الفلسفة والدين عنده :

ما هى تلك الفلسفة التى لجأ اليها ابن ميمون أحيانا اما للدفاع عن قضايا الدين واما لتبريرها واما لاجلائها ؟ هل هى الفلسفة بعامة أم هى فلسفة بعينها ؟ كانت هذه الفلسفة هى فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد ، اذ أقبل موسى بن ميمون على كل الفلسفة الأرسطية بكل نظرياتها بما فيها نظرية الألوهية ، وقبل نظرية النفس المليئة بالترددات ، بل اختار من بين التأويلات الأرسطية أكثرها مادية وأكثرها تعارضا مع مشاعر العامة الدينية ، أى اختار تلك التأويلات التى تتفق مع مزاعم القائلين بوحدة الوجود ومع دعاوى الملحدين · كانت أرسطية ابن ميمون هى نفس الأرسطية العربية التى قدمها ابن رشد · ولنا أن نتساءل بدهشة كيف أمكن لهذا العالم اللاهوتى المخلص جدا لليهودية فى الظاهر والذى أمضى نصف حياته مثل كل زملائه فى شرح الشريعة والتلمود ، أن يكون فى نفس الوقت تلميذا وداعيا لفلسفة أساسها قدم العالم وانكار الخلق ، وبالتالى لا تعترف بالوحى ولا بالنبوة ولا بالمعجزات ؟ ظل ابن ميمون فيما يبدو متناقض الفكر دائما ، وكأن ابن ميمون اللاهوتى وابن ميمون الفيلسوف ظلا شخصين مختلفين الواحد عن الآخر ·

ويذهب بعض الباحثين الى أن موسى بن ميمون ، وهو مؤسس العقلانية اليهودية ، كان أول من ميز بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية ، أى كان أول من قال بنظرية الحقيقتين ، وهو القول الذى سيصبح فيما بعد أساسا للرشدية الايطالية (١٤) · ونحن نعارض هذا الرأى وحجتنا فى ذلك أن ابن ميمون جعل الحقيقة الدينية تفوق الحقيقة الفلسفية يقينا ، وجعل التأويل المجازى أداة للتوفيق بين الحقيقتين اذا كان بينهما تناقض ظاهرى ولكنه تمسك بالحذر الشديد فى تطبيقه لهذه الوسيلة التى استخدمها ابن رشد الى أبعد الحدود · حاول ابن ميمون أن يفسر الكتاب المقدس تفسيرا عقليا ، وبذلك يكون قد

---

(١٤) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 196-197.

فتح أبواب « أسرار الشرع » . والخلاف بينهما ، والذى لا نمل التأكيد عليه ، هو أن العقل كان معيار الحقيقة عند ابن رشد لأنه فيلسوف ، بينما كان الدين معيار الحقيقة عند ابن ميمون لأنه عالم لاهوت .

وابن ميمون ذاته لا يعتبر نفسه فيلسوفا اذ يرى أن الكتب التى وضعت عن الطبيعة والميتافيزيقا والفلك كثيرة جدا ، وأنها بالرغم من كثرتها لم تقدم لنا الحقيقة . ان الفلسفة يجب أن تكون لها دائما كيانها المستقل ، واذا كان لابد أن تكون لديها علاقة بالوحى فان شرط ذلك أن تظل محتفظة بكيانها المستقل . وذهب الى أنه فى الامكان استخدام الفلسفة فى تفسير الكتاب المقدس واعتبر أن هذه هى رسالته هو شخصيا . يقول : « ان هدفى فى هذا الكتاب ، هو تفسير مواطن الغموض فى الشرع واظهار المعنى الحقيقى للمجازات التى تتجاوز عقول العامة .. ان الكتاب قد وضع فقط من أجل الذين درسوا الفلسفة والذين يعرفون ما الذى قالته فى موضوع النفس وقواها .. وهو يتناول خاصة ما يمكن تعقله من قصة الخلق (١٥) وهو اذ يفصل بين مجالى الفلسفة والدين يجعل فى نفس الوقت الأول فى خدمة الثانى وهو ما سيقوله فيما بعد توماس الأكوينى فى القرن الثالث عشر كما سبق أن بينا فى فصل سابق . يقول ابن ميمون : « ان الشريعة شىء والفلسفة شىء آخر ، وهى تقوم بتأكيد حقائق الشرع بواسطة التأمل الحقيقى (١٦) . ونعتقد أن ابن رشد كان الفيلسوف الوحيد الذى استطاع الفصل حقيقة بين مجالى الفلسفة والدين ، أما الذين أخذوا هذا المبدأ عنه فلم يستطيعوا أبدا تطبيقه لقلة جرأتهم ، وكانوا يضطرون فى النهاية لاهتماماتهم اللاهوتية الى الاستعانة بالفلسفة كأداة لخدمة الدين وللتأكيد وللدفاع عن قضاياه ، وبذلك كانوا يعودون بها الى المكانة التى احتفظت بها طوال العصور الوسطى كخادمة للدين .

وبالرغم من كل شىء يمكننا القول ان ابن ميمون حاول أن يفهم وأن « يتعقل » العقيدة مما يدل على عقلانية عنده وان شابتها دائما

---

(١٥) Le guide des égarés, 3ème partie, p. 459.

(١٦) Maimonide : Le guide des égarés. Tome 3 p. 459.

النزعة اللاهوتية • والغريب أن ابن ميمون عالم الكلام العظيم انتقد علماء الكلام اليهود بشدة لأنهم اتخذوا من الوحى نقطة البدء واستخدموا المفاهيم الفلسفية التى اختاروها بعد أن عدلوها كما تراءى لهم للتوفيق بينها وبين الوحى ، وليعبروا من خلالها عن حقائق قال بها الدين • ونذكر أن ابن رشد قد سبقه الى هذا الموقف من علماء الكلام الذين يخلطون بين الفلسفة والدين بينما الصواب هو الفصل بين المجالين • ولقد نجح ابن رشد فى تحقيق الفصل بين المجالين ، أما ابن ميمون فوقع فى نفس الخطأ الذى هاجم من أجله علماء الكلام اليهود وان ادعى أن « الشريعة شىء والفلسفة شىء آخر » •

(د) مقارنة بين ابن رشد وابن ميمون :

كان ابن رشد فيلسوفا حقيقيا خالصا ، أما ابن ميمون فكان عالم كلام ملما بالفلسفة ، وهذا هو الفارق الأساسى بينهما والذى يتضح أكثر ما يتضح اذا ما قارنا بينهما من حيث محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين • لقد كرس ابن رشد حياته وكل جهده لشرح وتفسير قضايا الفلسفة الأرسطية ، بينما كرس ابن ميمون حياته وجهده لشرح وتفسير قضايا الدين اليهودى تفسيرا عقليا يعتمد فى كثير من الأحيان على المفاهيم الأرسطية • وبينما نجح ابن رشد تماما فى الفصل بين الفلسفة والدين لم يستطع ابن ميمون ذلك بالرغم من اعلانه لهذا المبدأ صراحة كما سبق أن بينا ، اذ نراه يستخدم الفلسفة لتفسير الدين • ان الحقيقة عند ابن رشد واحدة دائما وان كان لها تعبيران أحدهما يطلق عليه الحقيقة الدينية والآخر يطلق عليه الحقيقة الفلسفية ، والحقيقتان تتفقان - حتى اذا ما تعارضتا فى الظاهر - بفضل التأويل ، مع ملاحظة أن العقيدة هى التى تأول بحيث تتفق والعقل • أما ابن ميمون فقد تمسك أيضا مثل ابن رشد بوحدة الحقيقة وان كانت هى دائما عنده الحقيقة الدينية • وكان يلجأ للتأويل فى حالة وجود تناقض بين العقل والدين ولكن بعد أن وضع له شروطا عديدة ، كما استخدمه بحذر رجل اللاهوت الذى يضع نصب عينيه دائما الحقيقة الدينية ، والذى يخشى أن يمسها • آمن ابن رشد بالعقل ايمانا لا حدود له حتى أنه أخضع العقيدة للعقل ، أما ابن ميمون فقد آمن بالعقيدة

اليهودية ايمانا شديدا ولذا حاول أن يزيدها قوة واقناعا بأن فسرها كلما استطاع تفسيرا عقليا فجعلها بهذا تخاطب العقل والقلب سويا . قام ابن رشد بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين دفاعا عن الفلسفة ولتبرير موقفها أمام رجال الدين ، أما ابن ميمون فقام بمحاولة التوفيق للدفاع عن قضايا العقيدة ولتبريرها أمام الذين يزنون كل شيء بميزات العقل .

ونحن نتفق مع الذين يذهبون الى أن موسى بن ميمون لعب فى اليهودية نفس الدور الذى لعبه فيما بعد القديس توماس الأكوينى فى المسيحية وان اختلفنا مع الذين يذهبون الى أنه لعب نفس دور ابن رشد فى الاسلام . والمقارنة التى قمنا بها توا بين الفيلسوف المسلم وعالم الكلام اليهودى توضح ذلك تماما .

وكما قارنا بين موسى بن ميمون وبين ابن رشد يقدم لنا العلامة المدقق جيلسون مقارنة متزنة بين عالم الكلام اليهودى وبين مفكرى المسيحية فى العصور الوسطى . كان لموسى بن ميمون تأثير كبير فى المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى اذ أثار قبلهم مشكلة التوفيق بين النصوص الدينية والفلسفة . وقد استفاد مفكرو العصور الوسطى ، فيما يذهب جيلسون ، من قضاياه حتى اذا لم يأخذوا بها ، الا أن الفكرة التى استبقوها بالذات من فلسفته فهى ان الفلسفة وحدها غير قادرة على بلوغ الحقائق الموجودة فى الوحى . فكان هذا هو الدرس الذى قدمه لهم ابن ميمون (١٧) . وقارىء كتب ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى يلحظ المكانة العظيمة التى يتمتع بها ابن ميمون عندهما ، بالرغم من أن معظم النظريات التى أتى بها ابن ميمون قد أخذ أساسها من ابن رشد، وكان الأجدر بهما الرجوع الى الأصل بدلا من الاعتماد على أحد التلاميذ. ويبدو لنا أن هذين المفكرين اللاهوتيين المتفلسفين كانا يخشيان الاقتراب من ابن رشد صراحة فهو فى نظر المسيحية ممثل الالحاد والكفر والوثنية .

---

(١٧) Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the Middle Ages. Randam House, New-York 1955 p. 231.

ثانيا - التوفيق عند اسحاق البلاغ :

ليس أمامنا ، لتقديم نظرية التوفيق بين الفلسفة والدين عند البلاغ، الا الاعتماد على نصوص كتابه الوحيد الذي تبقى لنا ونعنى به « اصلاح النظريات » "Tiqqün hade ot" الذى يناقش فيه مقاصد الفلاسفة للغزالي ويعلق عليه ·

(أ) نظرية الحقيقتين عند البلاغ :

يقول اسحاق البلاغ فى مقدمة كتابه « أن الفلسفة وعقيدة التوراة شيء واحد · والاختلاف الوحيد بينهما ، والذى لا يمكن على كل تفاديه ، هو أن الهدف الذى ترمى اليه التوراة هو سعادة البسطاء ، وتربيتهم المعنوية وتعليمهم فى مجال الحقيقة ، حسب قدرة عقولهم · ان عقولهم فعلا ناقصة جدا ، وادراكهم أضعف من أن يجعلهم قادرين على ادراك المعنى الحقيقى للمعقولات ، ومن أن يتمثلوها فى حد ذاتها · انهم لا يستطيعون ذلك الا بواسطة تشبيهات جسمانية قد اعتادوها ·· فلا يمكنهم تمثل أى موجود الا فى المكان وفي الزمان ، ولا يمكنهم تمثل أى زمان الا اذا كان له بداية ونهاية ··· ولهذا السبب وجدت التوراة ، أن الحل هو أن تضع نفسها فى مستواهم وأن تقدم لعقولهم ما يمكنها ادراكه ··· الا أن الفلسفة لا تهدف الي التعليم ولا الى سعادة العامة ، بل تهدف فقط الي سعادة الكاملين ، تلك السعادة التى تعتمد على معرفة كل الوجود فى حقيقته ، وعلى معرفة كل شيء فى حد ذاته ، ولهذا فانها تقدم أدلة على حقيقة عقائد التوراة ، لا وفقا لمنهج التعبير المباشر كما يفهمه العامة ، بل وفقا لمناهج غريبة على أذهانهم وبعيدة عن ادراكهم هى مناهج لا علم لهم بها حتى أنها كانت تبدو لهم - عند سماعهم عنها - أنها تقضى على العقيدة الدينية وتنسب نقصا للخالق ، وان كان النقص بهم هم فى حقيقة الأمر · ولهذا فان التوراة أخفت النظريات المعنية ولم تذكرها صراحة ··· أنظر كم هى عظيمة حكمة التوراة التى تخفى هذه الأشياء عن العامة !!·· ان السعادة أنواع متفاوتة القيمة ، كما أن الناس تختلف من حيث الكمال · ان كمال الحكماء هو بلوغ قمة معرفة الكل فى حقيقته ، بعلم برهانى خال من الشك ··· ومن جهة أخرى لم توجد قضية

فلسفية حقيقيــــة الا وأشــارت اليهــا التوراة ، بتلميح من شأنه ايقــاظ انتبــاه الحكمــاء ، بينما الجهــلة لا يلمحونه ، بل تذهب التوراة الى أبعد من هــذا اذ تشــير أيضــا للنظريات النبوية التى تعلو على التفكير القياسى والنظر الطبيعى • ان أسرار التوراة بذلك نوعان : نظريات فلسفية ونظريات نبوية ••• « ونحن نعلم أن الحكماء يستطيعون فهم النظريات الفلسفيــة بادراكهم الخــاص اعتمادا على النص المنزل بواسـطة معــارفهم الفلسفية التى سبق لهم الحصــول عليهــا • اذا فلديهم الحق فى تأويلها وفى تأويل التوراة وفقــا لهــذا المنهج • أما النظريات النبوية ، فالنبى وحــده هــو القادر على معرفتهــا ولا يمكن الوقوف عليهــا مبــاشرة أو بطريقــة غير مباشرة الا عن طريقه » (١٨) •

ولعل هــذا النص يعطينــا كل عناصر نظرية التوفيق عند البــلاغ • ويقدم لنــا تحليل هذا النص الحقائق التالية :

١ ـ ان الفلسفة والعقيدة اليهودية المتمثلة فى التوراة شىء واحد •

٢ ـ ان الفلسفة تقــدم حقــائق التوراة فى شكل مختلف عن ذلك الــذى اعتــادته العــامة ولذا فان هؤلاء اذا ما وقفوا على هذه الحقــائق فى شكلها الفلسفى اعتقدوا خطأ أنها تعارض الحقيقة الدينية •

٣ ـ التوراة تعرف أن النــــاس فئــات من حيث عقولهم ، كما تعلم قصور عقول العامة عن ادراك الحقائق الفلسفية ولذا لم تصرح بها •

٤ ـ عبرت التوراة عن الحقــائق الفلسفيــة بتلميح لا ينتبـــه اليــه الا الحكمــاء (الفلاسفة) ويمكن للفلاسفة تأويل النص الدينى للوصول لهذه الحقائق الفلسفية •

٥ ـ الى جانب هــذه الحقــائق الفلسفيــة التى تعد من أسرار التوراة ، وان كان فى استطاعة الفلاسفة ادراكها ، توجد حقـــائق نبوية يعجز العقل الانسانى بقــدراته الطبيعيـــة عن ادراكهــا ، وعلى الانســان الايمان بها بلا تعقل •

(١٨) Vajda : Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali p. 17 à 19.

ولعل هذا التحليل والنص ذاته بالطبع يقدمان الأدلة الكافية على أن البلاغ صاغ نظريته فى التوفيق على غرار نظرية ابن رشد · ولو رجعنا لفصل المقال لوجدنا نصوصا رشدية تكاد تطابق هذه النصوص الى قدمناها (١٩) ·

لم يحاول البلاغ بالرغم من هذا التشابه الشديد بينه وبين ابن رشد اثبات أن الفلسفة واجبة بالشرع كما فعل ابن رشد بمهارة حتى يوفق بينهما وبين الدين ، انما كانت البداية التى انطلق منها هى أن حقائق الفلسفة هى نفس حقائق التوراة وان الفلاسفة يستطيعون ادراك هذه الحقائق دون العامة ، ولسنا فى حاجة الى القول أن هذه الفكرة الأساسية عنده هى نفس مبدأ التوفيق الذى قال به ابن رشد من قبل· واذا كانت الحقائق الفلسفية من نصيب الفلاسفة وحدهم دون العامة فى رأى البلاغ فقد ذهب الى أن ثمة حقائق دينية « نبوية » لا يدركها الا الأنبياء وهم الذين يوصلونها للبشر كافة سواء كانوا فلاسفة أم عامة، والايمان بها ضرورة للجميع · يقول البلاغ « وبالنسبة لفهمها فان الحكيم لا يتفوق على الجاهل لأن النظريات النبوية هى تلك الأمور الخفية التى لا تخص الا الأنبياء » (٢٠) · ولقد قال ابن رشد أيضا بهذه الحقائق الدينية التى يتساوى الجميع أمامها ، وعليهم الايمان بها بلا نقاش ·

وكما حرم ابن رشد الكشف عن التأويلات العامة ، فعل البلاغ نفس الشىء وان لم يصل الى حد اعتبار أن ذلك كفر · وكان سبب تشدد ابن رشد فى هذا الموضوع هو الحرب التى شنها على علماء الكلام الذين كانوا يكفرون الفلاسفة ومع ذلك يخوضون فى أمور الدين بمناهج فلسفية ويكشفون عن نتائج دراساتهم للعامة مما يتسبب فى بلبلة فكر هؤلاء بل قد يؤدى الى انكار الدين عند البعض ·

---

(١٩) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١٥ ، ١٦ ص ٢٤ ، ٢٥ ·

(٢٠) Vajda : Isaac Albalag p.19.

ووسيلة التوفيق عند البـلاغ هي مثلما هي عند ابن رشد تأويل النص الدينى حتى يتضح اتفـاق الفلسفة والدين فى القول بحقيقـة واحدة وان اتخـذت فى كل منهما شكلين مختلفين · ولابد لنا أن نطرح السؤال التـالى وهو مفتـاح مشكلة التوفيق : هل يمكن أن يحدث تعـارض حقيقى بين الفلسفة والدين ، بحيث لا يمتلك الفيلسوف وسـيلة لحله ؟ وبالتـالى هل يمكن أن تـكون هنـاك حقيقتان أم ثمة حقيقة واحدة هى من نصيب أحد المجـالين ؟ يعتبر البـلاغ أن العقل هو مصـدر الحقيقة دائما ، وأن المعيـار هنـا هو البرهان وهو فى هـذا يتفق مع ابن رشد · وعلى العقل الانسانى البـاحث عن الحقيقـة أن يبحث عنهـا بعيـدا عن الـدين حتى ينتهى من عمله تمـاما ، وعنـدئذ فقط يمكنه الرجوع للـكتاب المقـدس لمعرفة تعليمه بالنسبة للمسألة التى درست بالمنهج العقـلى السليم · فى هـذه الحـالة سنجد أنفسنا أمام احـدى ثلاث حالات ، اما ان الـكتاب المقـدس يتفق والفلسفة ، واما انه لم يقل شـيئا بصـدد هـذه المسألة ، واما انه ينـاقض هـذه القضـية الفلسفية · يقول البـلاغ « لا يمكن لرأى العـامة حقيقـة ، أن يكون له شأن فى مجال معرفة الحقيقـة · ويجب علينـا الا نأخذ الحقيقـة الا من البرهان · ثم علينـا أن نرجع بعـد ذلك للتوراة فان كان فى الامكان تفسـير عبـاراتها بما يتفق مع هذه النظرية البرهانيـة قبلنـا هـذه الأخيرة فى اعتقـادنا ، اعتمـادا على البرهـان والوحى · أما اذا لم نجد نصـا مقدسـا يؤيد هـذه النظرية البرهانيـة فلنؤمن بهـا اعتمادا على النظر العقلى وحـده · وأخيرا اذا كان هنـاك نص مقـدس ينـاقض هـذه النظرية فسنؤمن أيضـا بالمعنى الحرفى للنص ايمانا بالمعجزة ، مع مراعاة أن نظرية النص المقـدس المعنيـة ليست غريبة بالنسبة لنظريتنـا الا لأنهـا احدى تلك النظريات الالهيـة التى خص الأنبياء وحـدهم بادراكها ، والتى تعتمـد على قـدرة فائقة لنطـاق الطبيعة » (٢١) ولقـد عالج ابن رشـد من قبـله هـذه الفكرة بتفاصيلها الدقيقة فى فصل المقـال ، الا أنه لم يعرض لاحتمال تعـارض الحقيقـة الدينيـة والحقيقة الفلسفية وبالتـالى لم ينزلق الى خطر القول بنظرية الحقيقتين · يقـول ابن رشـد : « فان أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فـلا يخلو ذلك الموجود ، أن يكون قـد سكت عنـه فى الشرع أو عـرف به ·

---

(٢١) Vajda : Ibid p. 153.

فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ... ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى ، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد مع الجمع بين المعقول والمنقول » (٢٢) .

ولو عدنا بعد هذه المقارنة الى نص البلاغ الذى ذكرناه لوجدنا أن هناك حالتين لا تمثلان أى مشكلة وهما حالة اتفاق النص الدينى والفكرة الفلسفية العقلية وحالة عدم وجود ما يقابل الفكرة الفلسفية فى العقيدة ، ففى تلك الحالتين لا يوجد أى تعارض بين العقل والشرع . ولكن عندما تحتك السلطتان ، الدينية والفلسفية ، كما هو الحال فى الحالة الثالثة ، فان الموقف يكون بالقطع أقل وضوحا بل يكون محيرا بالنسبة لأى فيلسوف . الا أن البلاغ لا يشعر بأية حيرة فحقيقة العقل هى الحق وبما أن حقيقة الدين تتعارض معها فلابد أن هذه الأخيرة من قبل تلك الحقائق الالهية التى سماها هو بالحقائق النبوية ، تلك الحقائق التى لا يستطيع ادراكها الا الانبياء لأنها من قبيل الحقائق المتجاوزة لنطاق العقل الطبيعى ، والتى لابد لنا من الايمان بها بلا تعقل أى أننا سنقبل الحقيقة الفلسفية عقلا وسنقبل الحقيقة الدينية ايمانا لأنها مما لا يدخل ، كما يقول فاجدا ، فى حدود الايديولوجية الفلسفية ، ومن العبث البحث عن معناها (٢٣) .

ومن قبل ، قبل ابن رشد وجود مثل هذه الحقائق الدينية التى يجب قبولها والايمان بها دون تعقل ، ولكنه لم يقل أبدا أنها يمكن أن

---

(٢٢) فصل المقال ، ص ١٥ ، ١٦ .

(٢٣) Vajda : Op. Cit. p. 262.

تتعارض والعقل ، أى لم يواجه أبدا مثل هذه المشكلة ، كان أحكم من تلميذه البلاغ ، وعرف كيف يضع حدود فاصلة بين مجالى العقل والشرع بالرغم من محاولة التوفيق الرائعة التى قام بها ۰ ان مثل هذه الحقائق مما لا يتأول فى نظر ابن رشد لأن العقل لم يتوصل أصلا الى ما يمكن أن يناقضها بما أنها فوق مستوى هذا العقل ۰ بل ذهب ابن رشد الى أن رفض مثل هذه الحقائق يعد كفرا لأنها من أصول العقيدة ، ومكملة لحقائق العقل ۰

نص البلاغ اذن يحتوى على اعتراف صريح بوجود حقيقتين متعارضتين وكليهما حق ، حقيقة دينية وأخرى فلسفية ، فكان البلاغ بهذا هو الوحيد من بين تلاميذ ابن رشد الذى جرؤ على القول بهذا صراحة ۰ ان القول بالحقيقتين هو ، فى اعتقادنا ، بمثابة الخطر الذى يمكن أن تؤدى اليه فلسفة ابن رشد ، أما ابن رشد نفسه ، فكان حذرا جدا ، ودقيقا للغاية فى تناوله لمسألة التوفيق ، لا خوفا من السلطة الدينية وانما لأن الموضوع نفسه موضوع شائك وأى اندفاع ـ ولو كان بسيطا ـ من شأنه أن يمس جوهر العقيدة ۰ واضافة البلاغ لفلسفة ابن رشد تشبه اضافات تلاميذ أرسطو لفلسفته ، فهى اضافات هو غير مسئول عنها وان كان قد قدم أساسها ۰ لقد قال ابن رشد بضرورة التوفيق بين الفلسفة والدين بواسطة التأويل ، وسار البلاغ على نهجه معتمدا على هذا الأساس ۰ ولم يواجه ابن رشد أبدا مشكلة امكانية تعارض النص الدينى مع الفلسفة حقيقة ، ورأى أن التناقض الوحيد الممكن بينهما لهو تناقض ظاهرى ولذلك لم يذهب أبدا الى القول بحقيقتين متعارضتين ۰

والنصوص التى تؤكد قول البلاغ بحقيقتين متعارضتين عديدة نذكر أحدها لأنه واضح تماما ۰ يقول البلاغ : « على الحكيم تصديق الفيلسوف عندما يأتى له هذا الأخير ببرهان كما أن عليه قبول تعليم النبى بواسطة الايمان البسيط ۰ وحتى لو تناقضت أقوال أحدهما مع أقوال الآخر فيجب الا يتراجع أى منهما عن موقفه ، لأن الصفة المميزة للعقيدة المنزلة هى أنه فى امكانها حتى لو كذبها البرهان أن تظل

حقيقية » (٢٤) . ان ما يقوله البلاغ هنا هو بالقطع ، ومما لايقبل الشك ، نظرية الحقيقتين التى حرمت فى تحريم ١٢٧٧ على أساس أن بعض أساتذة كلية الآداب ، قالوا بها . ولقد رأينا أن حتى زعيم الرشديين اللاتين وهو سيجر دى برابانت لم يقل بها ، ولذا يمكننا القطع بأن أول من قال بها من الرشديين هو البلاغ . كان سيجر ومعه كل الرشديين فى القرن الثالث عشر ، باستثناء البلاغ ، يرون أن هناك حدودا لادراك العقل البشرى لا يستطيع هذا تجاوزها وان هناك حقائق لا يستطيع العقل ادراكها لأنها فوق مستوى ادراكه ، وتلك هى حقائق الوحى التى علينا قبولها اذا كنا مؤمنين . وربما كان بعضهم لا يؤمن تماما بما يدعيه ولكن هذا ما كانوا يعلنونه جميعا فما كان يجرؤ أحدهم على الذهاب الى ما ذهب اليه البلاغ . وكان الرشديون اللاتين اذا ما واجهوا حالات تعارض ملموس بين العقل والشرع - تعارض لا يمكن القضاء عليه - يضطرون الى التضحية بحقيقة العقل المعارضة للعقيدة دون أن يحتفظوا بكل النوعين جنبا الى جنب كحقيقتين متساويتين. أما البلاغ فكان يؤكد على العكس أن حقيقة العقيدة وحقيقة الفلسفة اللتان تتعارضان يمكن مع ذلك أن توجدا سويا فى آن واحد دون أن تتخلى احداهما عن مكانها للاخرى . وبالرغم من تأكيده على هذا فاننا لم نجد فى كل كتابه حالة واحدة لمثل هذا التناقض الذى لا يمكن ابطاله . وهو يشترك مع الرشديين اللاتين فى القول بأن ثمة حالتين تتعارض فيهما الحقيقتين ونعنى بتلك الحالتين مشكلة الخلق القديم للعالم ومشكلة وجود الشياطين . ولقد حل البلاغ التناقض الموجود فى الحالة الأولى بواسطة التأويل الفلسفى للنص المقدس مما أبطل التناقض (٢٥) ولنذكر النص الذى يظهر لنا التعارض فيما يخص قضية الخلق بين الفلسفة والدين ، هذا التعارض الذى قضى عليه بالتأويل لنظهر مدى جرأة البلاغ ، يقول البلاغ : « مما لا شك فيه ، أن الخلق الذى بدأ فى زمن محدد ، أقل قيمة عند الفلاسفة ، من ذلك الذى ليس له لا بداية ولا نهاية ، فهو كامل . ولذلك فان الحدوث كما يفهمه العامة يمثل بالنسبة لهم أى (للفلاسفة) اللامعقول فى التوراة،

---

(٢٤) Vajda : Ibid p. 155.

(٢٥) Ibid p. 264.

ونقصا فى الخالق واستحالة فى الطبيعة ... وحقيقة الأمر عندى هى أنه حتى الخلق الذى هو فى مرتبة أدنى بالنسبة للفلاسفة لا يمكننى أنكاره من حيث العقيدة ، وان أمكن انكاره من حيث النظر العقلى . ومن الجائز أن يكون المعلم (موسى) قد رأى فى حذره أنه ليس من المفيد الكشف للعامة عما أخفته التوراة » (٢٦) وبقية النص بالمطبع تبين أن هذا التناقض تناقض ظاهرى وليس تناقضا حقيقيا ، فالتوراة أيضا فيما يذهب تقول بالخلق القديم وان فعلت ذلك بطريقة مستترة حتى لا يعرف العامة شيئا عنه . ويميل فاجدا الى القول بأن البلاغ لم يقل فى الحقيقة بالحقيقتين اذ أن هاتين الحقيقتين يمكن أن تتفقا بالتأويل. ونؤكد نحن أن البلاغ اعترف بأخذه بنظرية الحقيقتين وأعلن ذلك فى الكثير من المواضع كما بينا من خلال النصوص التى ترجمناها ، وان كان فى النهاية يحاول دائما التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية الا أنه من حيث المبدأ قال بامكانية قيام حقيقتين متعارضتين فى آن واحد .

ولنا أن نتساءل ما هو حجم الحقائق النبوية التى لا تقبل التأويل ولذا تتعارض مع العقل وان كان على المؤمن قبولها ؟ ويرجح فاجدا أن يكون البلاغ قد اعتبر أن كل النصوص الدينية تقبل التأويل الفلسفى ومعنى هذا انه لا يمكننا تحديد تأثير مثل هذه الحقائق على الحياة الفكرية والروحية للمؤمن . ويعتقد فاجدا أننا فى الحقيقة لانستطيع تحديد موقف البلاغ هنا اذ لا نعرف شيئا عن حياته الروحية ، أما الشيء المؤكد ، فيما يرى هذا الباحث ، فهو أن الحقائق النبوية لم تلعب أبدا دور الموجهات الرئيسية لبحثه الفلسفى ، كما أنها لم توجد فى هذا البحث بكثرة ، ويبدو أن البحث العقلاني استنفذ كل طاقة اسحاق البلاغ .

ويرى فاجدا أن البلاغ اذا كان قد قال بنظرية الحقيقتين ، وهو مالا يؤكده ، فقد ذهب أبعد مما ذهب اليه سيجر دى برابانت

---

(٢٦) Ibid p. 165.

وبوييس دى داسى Boèce de Dacie مثلا ، ويكون قد قطع بذلك فى طريق ابن رشد الفكرى مسافة أكبر من تلك التى قطعها الرشديون اللاتين (٢٧) · ونميل نحن بعد اطلاعنا على نصوص البلاغ الى الاعتقاد بأنه قال بحقيقتين ، الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية ، على الأقل من حيث المبدأ · ولم يفتنا طبعا أنه حاول التوفيق بين الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية تلك الحقائق التى يستطيع الفلاسفة ادراكها بواسطة تأويل ظاهر النص بغية الكشف عن معناه الباطنى وهى غير الحقائق النبوية التى لا تقبل التأويل لأنها من أسرار التوراة · يقول البلاغ :

« وتترتب بالضرورة على هذه التأملات أربعة معتقدات مشتركة بين كل الشرائع الموحاة ومكونة لأسس هذه الشرائع ، كما أن الفلسفة تقبلها أيضا وتحاول اثباتها مع هذا الفارق : ان الشريعة الموحية تعلمها وفقا لمنهج يتفق وعقلية العامة ، أى وفقا لمنهج روائى بينما تعلمها الفلسفة وفقا لمنهج البرهان الذى لا يصلح الا للصفوة · وهذه المعتقدات هى وجود الثواب والعقاب ، وبقاء النفس بعد (الموت) الفناء الفيزيقى حتى تتلقاهما ، ووجود مثيب ومعاقب هو الله ، وأخيرا وجود عناية تسهر على مصائر الناس لتحدد لكل منهم مصيره » (٢٨) · واضح أن هذه المعتقدات التى تمثل أسس الشرائع لا تتعارض بشأنها الفلسفة مع الدين ، وان اختلفت طريقة كل منهما فى التعبير عنها · اذن حتى هذه الحقائق ليست من قبيل الحقائق النبوية !! ولم يقدم لنا البلاغ مثالا على هذا النمط من الحقائق ، كما نلاحظ أنه لم يذكر فكرة خلق العالم او قدمه التى سيتناولها فيما بعد ليبين أن كلا من الفلسفة والدين يختلفان بصددها ، تلك الفكرة التى تكاد تكون الحقيقة النبوية الوحيدة التى ينكرها البلاغ فى كتابه ·

---

(٢٧) Ibid p. 262 — 266.

(٢٨) Ibid p. 16 — 17.

ولا يعنى القول بالحقيقتين عند البلاغ التخلى عن الشريعة الدينية انما يعنى أنه يرى أن مناهج الاقناع لديها تحقق أكمل تنظيم لأفضل حياة اجتماعية يمكن تصورها ، وان ظل الفيلسوف مع هذا لايبحث عن كماله الخلقى والعقلى الا فى الفلسفة بالرغم من ايمانه بأن الشرع يمثل خير هاد للفضائل الخلقية الضرورية للجميع (٢٩) ٠

(ب) مقارنة بين البلاغ وابن رشد :

قدم البلاغ محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين تكاد تطابق محاولة ابن رشد فى ذات المجال ، فذهب البلاغ ، كما ذهب أستاذه ابن رشد من قبله ، الى أن الفلسفة والدين يعبران عن نفس الحقائق، والى أن التعارض ان وجد بين هذين النمطين من التعبير فانما يكون تعارضا ظاهريا وليس تعارضا حقيقيا ، ومن شأن التأويل المجازى الفلسفى للنص الدينى القضاء على هذا التناقض ٠ الا أن البلاغ ذهب، متجاوزا فى هذا الحدود التى وضعها ابن رشد للتوفيق ، الى أنه قد توجد حقائق عقلية تتعارض مع بعض حقائق الدين ، وما هذه الحقائق الدينية الا الحقائق النبوية التى لا يدركها الا الأنبياء ، فهى تفوق قدرات العقل الطبيعى ، ولذا على الفيلسوف قبولها ايمانا لا عقلا ٠ قال ابن رشد أيضا بحقائق الدين التى يجب الايمان بها دون تعقل ولكنه لم يقل أبدا أن هذه الحقائق يمكن وأن تتعارض مع حقائق العقل اذ أنها تتجاوز قدرات العقل أصلا ٠ ان البلاغ فيلسوف عقلانى ، تماما مثل أستاذه ابن رشد ، لا يشغله الا البحث الفلسفى العقلى ، أما الاهتمام بالتوفيق بين نتائج هذا البحث وحقائق الدين فهو يأتى فى مرحلة تالية ولا يقتحم عليه تأمله العقلانى أبدا مما قد يجعله يعدل عن مسار فكره حرصا على سلامة العقيدة ٠ كيف تأثر البلاغ بالرشدية ، هل حدث ذلك عن طريق اتصاله بالرشديين اللاتين؟ من الصعب الجزم فى هذه المسألة خاصة ونحن لا نعرف الا القليل عن حياته الخاصة وعن حياته الفكرية ٠ ربما اتصل البلاغ بالرشديين اللاتين وخاصة أنه عاش فى نفس الحقبة التاريخية وربما يكون اكتسب

---

(٢٩) Vajda : Ibid p. 263 — 264.

منهم الـكثير من المصطلحات ومن الأفـكار الثـانوية لا الجوهرية ، الا أن الحقيقــة الواضحة تماما ، والتى تتضح لقــارىء كتاب البـلاغ ، هى أن البـــلاغ كان تلميذا مخلصا للغـــاية لابن رشد ٠ وبالنسبة لنظرية التوفيق كان الاختـلاف الوحيـد بينهما هو أن البـــلاغ قطع شـوطا طـويلا فى طريق الفلسفة الرشـدية فأضـاف اليهـا قضـية لم يقل بهـا ابن رشـد أبدا ، وان كانت نتيجــة متطرفة من نتـــائج فلسفته ، وهى القول بالحقيقتين أو بالحقيقة المزدوجة ٠

الباب الثالث

« مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية »

الفصل الأول : مشكلة العالم عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد

الفصل الثانى : مشكلة العالم عند البرت الأكبر وعند تلميذه توماس الأكوينى .

الفصل الثالث : مشكلة العالم عند سيجر دى برابانت

الفصل الرابع : مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية اليهودية

الفصل الأول

مشكلة العالم عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد

أولا - مشكلة العالم عند أرسطو :

بحثت مشكلة العالم عند أرسطو كثيرا ومن زوايا مختلفة بحيث كان يكفينا تقديم لمحة سريعة عنها ، لولا أننا رأينا التعرض لها من زاوية مختلفة قليلا ، ونعنى بها أثرها عند الفلاسفة الموفقين عامة ، وأثرها عند ابن رشد خاصة ، حتى يتبين لنا فيما بعد موقف كل فيلسوف ممن تناولتهم هذه الدراسة منها · وقمنا بهذه المحاولة حتى تكون مقارنتنا بين ابن رشد وتلاميذه فى هذا المقام على أساس واضح : فسيكون أمامنا على هذا النحو ما قاله أرسطو ، وما قاله فلاسفة التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، وما رآه ابن رشد ، وبهذا سيكون فى استطاعتنا أن نحكم الى أى طرف من هذه الأطراف انحاز كل تلميذ من تلاميذ ابن رشد الذين ندرسهم ؟

وتتكون مشكلة العالم من ثلاث مشكلات فرعية هى : مشكلة الوجود (هل الوجود أو العالم قديم أم حادث) ومشكلة الحركة ومشكلة التغير وهى تابعة لمشكلة الحركة فى فلسفة أرسطو · ولم يعالج أرسطو مشكلة الوجود معالجة مستقلة ، فالعالم عنده لم يخلق بل هو موجود منذ الأزل، أما المشكلة التى استأثرت بفكرة حقيقة فهى مشكلة الحركة وما يتبعها من تغير ·

(أ) المادة الأولى والحركة :

كان كل ما يشغل أرسطو هو تفسير عالم الحس أى عالم الحقيقة فى نظره ولهذا التزم بعدة مبادىء من بينها أنه لا يمكن أن يخلق شىء من عدم وأن المادة لا تفنى · فكان طبيعيا أن يقول أرسطو معتمدا على

هـذين المبـدأين أن المـادة الأولى التى نبت عنها هذا العـالم أزلية قديمة لم تخلق وليست محدثة • ومن هـذه المـادة الأولى أو الهيولى تـكونت المواد المختلفة والأجسام والكائنات • وتتكون الموجودات عند ارسطو ، فيما يقول لنـا أسـتاذنا الدكتور مدكور فى محاضراته القيمة التى سبق لنـا الاشـارة اليهـا ، من مادة وصـورة تلحق بهـا • ومفهوم الصورة عنـد أرسطو لا يخلو من غموض ، فهى كمـال أو فعل ، والهيولى تكون موجودة بالقوة ولا يمكن أن تتحول الى وجود بالفعل الا اذا اتصلت بها الصورة • وواضح أن هـذا التفسير ليس تفسيرا تجريبيـا كما كان يبغى أرسطو ، ولذا يمكنا القول أن فلسفته الطبيعية قامت على أساس ميتافيزيقى لا مفر منه • ويمكننا القول أن حجر الزاوية فى مشكلة العالم عند أرسطو هو هذا المفهوم المبتكر : الوجود بالقوة • ان هـذا الوجود بالقوة أو المـادة هو الذى ميز طبيعـة أرسطو عن كل الفلسفات الطبيعيـة الأخرى ، وهو أيضا محور كل فلسفته سواء الجانب الطبيعى منها أو الميتافيزيقى (١) •

ويؤكـد د• هـويدى فى كتابه « دراسـات فى الفلسـفة الحديثـة والمعـاصرة » والذى يلقى فيـه أضـواء جديدة على بعض الفلسفات التى خيل للـكثيرين أنهـا قـد قتلت بحثـا فاذا هو يتنـاولها من زاوية جديدة فيفتح المجـال لمزيد من الدراسـة ، يؤكد أسـتاذنا د• يحيى هويدى أن فيزيقـا أرسطو كانت كلها خاضـعة لميتـافيزيقاه ولذا فنظرا لهـذا الطابع الميتـافيزيقى الذى تميزت به لم تـكن فيزيقـاه علميـة • أما الميتافيزيقـا الأرسطية فنظرا لأنهـا أخـذت نقطة بدئهـا من الفيزيقـا فلم تكن الا امتدادا لهـذه الأخيرة ، أى لم تكن هى الأخرى ميتافيزيقا أصيلة (٢) • ومشـكلة العـالم من المشاكل التى عالجها أرسطو فى كتبه الطبيعية وفى ميتافيزيقاه على السواء ، فهى مشكلة طبيعيـة ميتافيزيقية ، وبعبـارة أخـرى بنى أرسطو فلسفتـه كلهـا ابتـداءا من الأرض ولم يصـعد الى السماء الا حين حاول تفسـير حركة الأفـلاك فانتهى الى محركات تنتهى الى محرك يحرك

---

(١) المحاضرات التى القاها على طلبة السنة التمهيدية للماجستير عام ١٩٦٦ _ ١٩٦٧ •

(٢) د• يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثـة والمعاصرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ ، ص ٣٩٣ •

ولا يتحرك ، هو المحرك الأول · يمكننا القول اذن أن أرسطو هو فيلسوف الصيرورة والتعدد ، وان فكرة الوحدة أو الثبات والاستقرار انما أضيفت الى فلسفته فى النهاية (٣) ·

وكما هو معروف قسم أرسطو العالم الى قسمين متفاوتى المساحة والقيمة : على الأرض وحولها يوجد عالم ما تحت فلك القمر وهو الذى تتم فيه عمليات الكون والفساد ، أما فوق فلك القمر فتوجد به منطقة أكبر بكثير لا تخضع لا للكون ولا للفساد انها منطقة الخلود · وبالرغم من هذا التفاوت بين العالمين اهتمت نظرية أرسطو فى الوجود بوجه خاص بموجودات ما تحت القمر أى بالأشياء التى تخضع للكون وللفساد· ان دراسة أرسطو للتغيرات التى تحدث للموجودات الفاسدة ، وتحليل توالدها وفسادها هو الذى أدى به الى المفهوم المميز لكل فلسفته أى الى مفهوم المادة · كما طبق أرسطو أيضا هذا المفهوم على الأفلاك السماوية ، أى على عالم ما فوق القمر وان بدى هذا القول عجيبا لأول وهلة · ليس لهذه الأجسام السماوية شكل كما لا يمكنها أن تكف عن الوجود لأنها جواهر لا تفنى ولا تتغير ولا تتوالد · وأى جسم سماوى ليس به أى عرض ولا أى جوهر الا اذا كان بالفعل ، والقوة الوحيدة فيه هى امكانية وجوده فى مكان مختلف عن المكان الذى يوجد فيه حاليا ، وهى القوة الوحيدة التى تجعله يتحرك للأبد ، وهذه القدرة على تغيير المكان أى على الحركة يمكن عدها بمثابة مادة الأجسام السماوية ! انها مجرد القدرة أو الامكانية على الوجود هنا الآن وهناك بعد فترة · انها قوة مكان ، مادة مكانية لو استطعنا القول · أما مادة كائنات ما تحت فلك القمر فهى القدرة على تغيير الصورة سواء كانت جوهرية أم عرضية (٤) ·

(ب) أرسطو ومفهوم الخلق :

كانت فكرة الخلق والابداع بعيدة كل البعد عن الفكر الأرسطى لأن الفلسفة الأرسطية تقوم على أساس أن المادة الأولى قديمة ، فالمادة

---

(٣) د· مدكور : المحاضرات التى سبق الاشارة اليها ·

(٤) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 533

عند أرسطو كما رأينــا قــديمة بمعنى أنهــا وجدت منذ الأزل وستوجد الى الأبــد · ان القـــدم eternity عند أرسطو يشمل معنى الأزلية والأبدية · ومفهوم الخلق فيما نرى ، يرتبط بفكرة الأزليــة بمعنى أن علينا تحــديد علاقتــه بهذا المفهوم ، اما فنــاء أو خلود العـــالم فهو الذى يرتبط بمفهوم الأبــدية · وللأزلية عنــد أرسطو معنيــان أولهما : أنهــا نوع من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة منذ الأزل ، كالسماء الأولى · ثانيهما : أنها عبـــارة عن اللازمانيـــة فى الأشــياء التى لا تتحــرك قط كالمحــرك الذى لا يتحرك والعقول المفارقة ·

وبذا جعل أرسطو الله والعقول المفــارقة من حيث كونهما موجودين أبدا خارجين عن نطاق الزمان الذى لا يؤثر فيهما · الزمان اذن هو صفة للأشــياء الخاضعة للــكون والفساد أو للأشياء المتحركة حركة أزليــة أى دائمة كالأجرام السماوية (٥) ·

ونظرا لقــدم المــادة عند أرسطو فهى ضرورية وليس لها خالق · أما الأديان الثــلاثة المنزلة أى اليهودية والمسيحية والاســلام فتقول كما نعلم، أن العـــالم قــد خلقــه الله من العــدم ex nihilo ، وفق ارادة حرة، وبالتــالى فهو ليس ضروريا ، ولا قــديما بل كانت له بداية فى الزمان · ولا يمكننــا ، بعــد وقوفنـــا على مفهوم المــادة الأولى عنــده (أى عنــد أرسطو) أن نتساءل : هل تصــور أرسطو الله خالقـــا للعـــالم من عدم ؟ لأن الاجابة البــديهية هنــا لابد وأن تــكون بالنفى ، بل لقد برهن أرسطو ذاته بوضــوح على استحالة فــكرة الخلق وذلك فى كتاب « السماء » (٦)· ان فــكرة خلق العـــالم La création تتفق تماما مع فرض أن الله هو الذى يحــافظ عبر الأزلية على وجود العـــالم · ولا نجد عنــد أرسطو أى

---

(٥) د· حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى، مجلة الحكمة ، العددالأول ، السنةالأولى ، اكتوبر ١٩٧٦ ، ص ٧١،٧٢ ·

(٦) De Caelo, 301 p. 31 ; 279 p. 12 et suivant.

أثر لمثل هـذه النظرية ، بل أن العقول تبـدو عنده ككائنات غير مخلوقـة لها وجودها المستقل (٧) ٠

ماهو دور المحرك الأول أو دور الله عنـد أرسطو بالنسبة للعـالم اذن ؟ أنه فى الحقيقـة العـلة الغائيـة للتطور الـكونى ، ويبـدو أنه لا يحرك العـالم كعـلة فاعلة للحركة ، وهو بالقطع ليس علة الوجود أو العـلة الخالقـة له ٠ وتفسـير هـذا هو أن لـكل فلك عنـد أرسـطو عقل ، وتبعـا لمبـدأ عام عنـده أن الأقل كمالا يتشبه بالأكثر كمالا فان هـذا الشوق الى الـكمال هو سر حركة الأفـلاك ٠ فـكل عقل يحاول أن يتشبه بالعقل الذى فـوقه ليرقى الى أعلى مراتب الـكمال ٠ والله فى فلسفة أرسطو معشـوق من قبـل كل العقول ، وهـذا العشق هو علة الحركة فى الـكون كله ٠ وعنـدما تحـدث أرسطو عن المحرك الأول فى الـكتاب الثامن من كتاب الطبيعـة فعل هـذا ليفسر الحركة ٠ فلم تـكن فـكرة الألوهيـة واضحة عنـد أرسطو فى هـذا الـكتاب ، وان حاول الربط بين مفهوم هذا المحرك الأول وفـكرة الألوهيـة فى المقـالة الثانية عشرة من كتاب مابعد الطبيعـة ٠ وكان لهـذه المقـالة شأن كبير فى تاريخ الفكر الاسـلامى فيما بعـد ، سـواء فى مجال الالهيـات أو فى مجال النفس ٠ وتمسك تلاميذ أرسطو بفكرة أن الهيولى الأولى لم تصـدر عن هـذا المحرك الأول الذى اعتبروه هو الله ٠ لا يمكن لفلسفة أرسطو أن تشتمل حقيقـة على فـكرة الألوهيـة وهو ما حاول البعض اثبـاته ، لأن المحرك الأول أو الفعـل الخـالص عند أرسطو هو موجود فردى بل هو أكثر الموجودات الفـردية كمالا ٠ فهو ليس علة خالقة ولا عناية له بالـكون (٨) ٠

اعتبر أكثر شراح أرسطو صـدقا أن اله أرسطو هو علة أولى أو علة غائيـة لحركة المتحركات السماوية التى تتحرك حـركة ضرورية ومستمرة، وذهبوا الى ن هـذه الحركات تحدد وفقـا لتوقيت ثابت كل أحـداث عالم ما تحت فلك القمر ، والى أن الانسـان وهو يخضع لسلسلة من الحتميات المطلقـة لا يمتلك الا وهم الحرية ، كما أنه لا يمتلك نفسا خالدة ، بل ان

---

(٧) Ross (W.D.) : Aristote. Payot, Paris 1930 p. 258

(٨) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 12.

عقلا لا يفنى هو الذى يحـركه · وهـذا العقل ليس عقلا شخصيا بل هـو عقل مشـترك بين الجميع ، هـذا ما ذكره كمـا قلنـا أخلص شراح أرسطو فى تأويلهم لفلسفتـه ، ومنهم الاسكنـدر الأفروديسى وابن رشد · وتختلف الأديان الثـلاثة مع هـذه الآراء ، لأنهـا تجمع على أن الله خلق العالم وفق ارادة حـرة ، وانه يشمله بعنايتـه العليـا ، وأنه خلق الانسان حرا، وبالتـالى فهو يستحق الثواب والعقـاب ، كما أنه أعطاه نفسا فردية خالدة ستنال جزاءها فى حياة مستقبلة (٩) ·

ويمكننا القول باختصـار ، بعد هـذا العرض ، ان الخلق لا معنى له عنـد أرسطو لأن المـادة عنده قـديمة والصـورة كذلك من باب أولى · والحركة قـديمة عنـد أرسطو ، ولذا فمن المستحيل أن يكون العـالم قـد وجد بعد أن لم يكن موجودا ، لأن الايجاد حركة والحركة قديمة (١٠) ·

تنوعت أشكال هجوم رجال الـدين على اختـلاف أديانهم على فلسفة أرسطو وان اتفقت جميعها بصدد مفهوم هو محور المفاهيم الأرسطية الأخرى، ونعنى به المـادة الأولى · ان معتقد الخلق فى الزمان ، المشـترك بين كل الأديان الثـلاثة يتعـارض وقـدم العـالم كما هو واضح ، ولذا كان لابد من اصطدام المفهومين · ولذا اضطر بعض الفلاسفة المشائين الـذين حرصـوا على التوفيـق بين الفلسـفة والدين وعلى راسهم ابن سـينا فى الاسـلام ، وابن ميمون فى اليهودية ، والقـديس توماس الأكـوينى فى المسيحية الى الاسـتعانة بالأفلوطينيـة للتوفيق بينهـا وبين الأرسـطية تمهيـدا للتوفيق مرة ثانيـة بين هـذا المزيج الجـديد وبين دينهم · لقـد خلط هؤلاء المشاؤون الموفقون بين الواحـد الذى قال به أفلوطين وبين المحرك الأول الأرسطى ، وقالوا بسلسلة من الـكائنات التى تفيض عن هذا الواحد·

---

(٩) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 314

(١٠) James (Theodore) : Introduction to "Aristotle Dictionary", edited by Thomas Kierman. Philosophical library. New York, 1962 p. 12.

أى أن هؤلاء الفلاسفة أقحموا نظرية الصدور émanation فى فلسفتهم الأرسطية ٠ ولقد وضح ابن سينا بالذات فيما يقول أستاذنا الدكتور مدكور ، نظرية الصدور أو الفيض ووضع لها بعض المبادئ فى مقدمتها أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ٠ فعل ابن سينا ذلك حتى يصون وحدة الله ، فالاله الواحد يصدر عنه العقل الأول وعن هذا العقل يصدر عقل ثان بفضل تعقله لله كما تصدر عنه نفس فلكية فى تعقله لذاته ٠ وجعل ابن سينا الهيولى تصدر عن العقل العاشر وهو العقل الفعال ، أى لم يجعل الهيولى تصدر عن الله مباشرة بل عن طريق وسائط وذلك حتى يباعد بين الله وعالم التغير ٠

وهؤلاء الفلاسفة الأرسطيون الذين وفقوا بين عناصر الفلسفة الأرسطية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والذين تحدثوا عن خلق العالم ، وان كان خلقا قديما ، وعن أن العالم يفيض منذ القدم عن الله ، لم يغيروا فى الحقيقة شيئا بهذا التوفيق ٠ لقد ظلت المشكلة الأساسية باقية بما أن تصور الخلق وتصور القدم تصوران متعارضان (١١) ٠

أما ارساء الأرسطية الجذرية الخالصة فكان من نصيب ابن رشد ، وبالتالى فان كل من وقف هذا الموقف من اليهود أو من المسيحيين ينتمى لمدرسة ابن رشد ، ومن هنا يمكن اعتباره رشديا ٠

عارضت الكنيسة الكاثوليكية كما عارض علماء الكلام المسلمون واليهود تلك النظرية الأفلاطونية المحدثة التى تفسر الخلق بفكرة الفيض المتتالى ، والتى حاول فلاسفة التوفيق من أصحاب الأديان الثلاثة أن يوفقوا بينهاوبين النظرية الأرسطية التى تنكر الخلق تماما ٠ أما علة هذا الاجماع من جانب رجال الأديان الثلاث على التصدى لنظرية الفيض فهو أن الخلق فى الأديان الثلاثة يتم دفعة واحدة وليس فى شكل فيوضات متتالية ، بل أن هذا المفهوم الأخير للخلق يعد هرطقة فى نظرها جميعا ٠

---

(١١) د٠ مدكور : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، للسنة التمهيدية لماجستير قسم الفلسفة ، عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ ٠

ما هو موقف ابن رشد من النظرية الأرسطية ومن النظرية التى توفق ما بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة وأخيرا ما هو موقفه من مفهوم الخلق الاسلامى ؟ هل استطاع ابن رشد أن يكون أرسطيا جذريا حقا أم حاول هو أيضا نوعا من التوفيق بين المعلم الأول وبين الدين الاسلامى؟ هذا ما سيتبين لنا من خلال دراستنا لمشكلة العالم عنده ·

ثانيا - مشكلة العالم عند ابن رشد :

استطاعت الفلسفة العربيية عموما أن تستخلص بمهارة وبدقة المشاكل الكبرى فى الأرسطية كما استطاعت أن تتابع حلولها ببراعة · ويبدو أنها استطاعت أن تتفوق فى هذا على الفلسفة المسيحية التى كانت تميل دائما الى تسطيح هذه المشاكل كما كانت تميل الى تناولها من الزاوية الجدلية · ويقول رينان ، الذى سيطرت عليه بقوة فكرة أن الفلسفة الرشدية والفلسفة العربية بعامة تكادا أن تكونا شيئا واحدا، ان جوهر الفلسفة العربيـة وبالتالى الفلسفة الرشدية تمثل فى هاتين النظريتين ، أو الضلالتين الكبيرتين كما كان يطلق عليهما فى العصور الوسطى المسيحية ، المرتبطتين بشدة فيما بينهما ، واللتين تكونان تأويلا كاملا وجديدا للارسطية ، ونعنى بهما قدم العالم ونظرية العقل (١٢)· وما يهمنا فى قول رينان هذا ، بالرغم من تحفظنا على اعتبار أن الفلسفة العربية عامة والفلسفة الرشدية شىء واحد ، هو أنه يصدق بالفعل على فلسفة ابن رشد · وسنعرض لأولى هاتين النظريتين الرشديتين الرئيسيتين فى هذا الفصل ونعنى بها بالطبع نظرية العالم ·

يرى أستاذنا الجليل د· مدكور أن الفلسفة الاسلامية كانت فى جوهرها فلسفة اختيارية éclectique أو توفيقية ، ويفرق لنا بدقة بين التلفيق syncretisme والاختيار éclectisme, فالتلفيق هو مجرد جمع أما الاختيار أو التوفيق فليس منقصة ، وليس عيبا ، والمهم أن يحسن الشخص الاختيار · وهكذا فعل مفكرو الاسلام فانتهى بهم الأمر الى أنهم جعلوا فلسفتهم التوفيق بين الواحد والمتعدد لحل مشكلة الأبدية · وتدور فلسفة ابن رشد حول الواحد والمتعدد ، أو

---

(١٢) Renan : averroës et l'averroïsme p. 107—108.

بعبارة اسلامية حول القديم والحادث · واحدى صور مشكلة الواحد والمتعدد فى الفلسفة الاسلامية ، وفى فلسفة ابن رشد أيضا بالطبع ، هى مشكلة الخلق والابداع La création وهى التى سندرسها هنا لنتبين مدى تمسك ابن رشد بالأرسطية الجذرية الخالصة أو على العكس مدى محاولته التوفيق بين الأرسطية والاسلام (١٣) ·

(أ) العالم بين الحدوث والقدم عند ابن رشد : العالم قديم وله علة :

لم يعالج ابن رشد نظرية العالم معالجة منظمة متكاملة الا فى كتبه الشخصية الثلاثة ونقصد بها بالطبع « تهافت التهافت » و « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » · وقد يوحى هذا بأن فلاسفة المسيحية وعلماء لاهوتها فى القرن الثالث عشر لم يقفوا على حقيقة نظرية ابن رشد فى هذا المجال بما أن هذه الكتب كانت تقريبا غير معروفة فى ذلك الحين · ولكن الواقع غير ذلك ، لأن هذه النظرية معالجة أيضا ، ولو أنها معالجة بطريقة غير منتظمة ، فى شروح ابن رشد على كتب أرسطو بحيث يمكننا القول انه ابتداءا من عام ١٢٣٠ تقريبا (وهو التاريخ الذى تم قبله نقل كل مؤلفات ابن رشد الى اللاتينية) لم يكن بين مفكرى المسيحية من يجهل نظرية ابن رشد فى العالم ·

ولابن رشد موقف فلسفى عام يبرز وراء أى نظرية من نظرياته ويتلخص هذا الموقف فى رد فعله الأرسطى الخالص ضد الأفلاطونية المحدثة التى أرادت أن توفق بين الفلسفة والعقيدة الدينية عموما · وكان الفلاسفة المسلمون السابقون على ابن رشد بما فيهم ابن سينا يضطرون الى التوفيق بين الأفلاطونية المحدثة والأرسطية بغية التخفيف من حدة صدام المبادىء الأرسطية الخالصة مع العقيدة الاسلامية ، أما ابن رشد فكان يريد العودة بالأرسطية الى نقائها الأول · وهذه الرغبة أو النزعة التى سيطرت على فكره هى التى نلمحها فى كتبه الأرسطية أو فى شروحه بينما تخف حدتها فى كتبه التوفيقية · ويذهب دوهم الى أن

---

(١٣) محاضرات د· ابراهيم مدكور لطلبة السنة التمهيدية بقسم الدراسات الفلسفية عام ١٩٦٦ — ١٩٦٧ ·

فكر ابن رشد الذى جاء فى شروحه وليس فى كتبه التوفيقية الثلاثة هو الذي أثر على تطور العلم وعلى الفلسفة فى قلب المسيحية الغربية (١٤) قصدنا بهذه المقدمة بيان الدوافع التى كانت وراء نظرية العالم عند ابن رشد ، تلك النظرية التى هوجمت بضراوة سواء من قبل علماء الكلام الاسلاميين أو علماء اللاهوت المسيحى •

وكعادتنا ووفقا للمبدأ الذى التزمنا به طوال هذه الدراسة ، وهو أن النصوص خير دليل على الفكرة ، نسوق عدة نصوص تبرز نظرية العالم الرشدية • ولقد أخذنا هذه النصوص من شروح ابن رشد كما أخذنا بعضها من كتبه التوفيقية حتى نكون فكرة متكاملة عن نظريته هذه ، كما قصدنا من الاعتماد على بعض نصوص كتبه التوفيقية بيان موقفه من التعارض ، الذى اعتبره هو ظاهريا ، بين المفهوم الفلسفى للعالم ومفهوم الدين عنه •

يقول ابن رشد فى « تهافت التهافت » القوم (يقصد الفلاسفة) لما أداهم البرهان الى أن ها هنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده والا كان فعله ممكنا لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ أولا فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال فى وجوده » (١٥) •

ويقول ابن رشد : « فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك فى أذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعنى الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لايحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا أن يكون ينقصه من وجوده شىء أعنى أن لايكون على

---

(١٤) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 512.

(١٥) تهافت التهافت : ص ٢١ •

وجوده الكامل أو يكون من ذوى الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وانه لا اختيار له من تلك الجهة فى فعله » (١٦) . ويقول « لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من اطلاق الأشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه لأن هذا الأحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر . قلت ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأى (١٧) . ويقول فى فصل المقال « فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة ففى الأنبياء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين - أعنى غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ... وقوله تعالى « ثم استوى الى السماء وهى دخان » يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شىء .

والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا (١٨) . وتقدم لنا هذه النصوص دليلا قويا على قدم العالم عند ابن رشد ، وان كان قدما من نوع معين . فالله عند ابن رشد ، كما هو عند كل المسلمين ، قديم ، وهذا لا شك فيه ، والقديم لابد وأن يكون فعله قديما مثله الا اذا كان هناك مايحول دون اتمام هذا الفعل ، وهو ما لا يليق بالله . العالم اذن وهو من فعل الله لابد وأن يكون قديما مثل فاعله . استمد ابن رشد بمهارة فى رأينا ، هذا الدليل من ذات طبيعة الله .

---

(١٦) تهافت التهافت : ص ٩٦ ، ٩٧ .

(١٧) نفس المصدر السابق : ص ١٢٤ .

(١٨) فصل المقال : ص ٢١ ، ٢٢ .

ولا يعنى كون العالم قديم مثل الله انه لا علة له مثله ايضا ، وربما يكون هذا هو المعنى الشائع لتعبير القديم وهو المعنى الذى يتمسك به علماء الكلام ، وهو الذى تسبب فى حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم · ان القديم فيما يقول ابن رشد يمكن أن تكون له علة ، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول ، وان كان قديما زمانا بمعنى أن حدوثه قد تم منذ الأزل · وكان الشرع أدق من كل علماء الكلام عندما استخدم لفظة « الخلق » بدلا من « الحدوث » فى حديثه عن أصل العالم ، فالخلق يشير الى معنى العلة أكثر مما يشير الى الايجاد فى زمان · واختار ابن رشد خير أنواع الحدوث للعالم بمعنى أنه اختار أكثر معانى الحدوث لياقة بجلالة الخالق عندما اعتبره حدوثا بمعنى المعلولية لا بمعنى البدء الزمانى · ويمكن أن نسمى هذا النمط من الحدوث بالحدوث الذاتى كما سماه الجرجانى الذى فرق بين الحدوث بعامة وهو « عبارة عن وجود شيء بعد عدمه » والحدوث الذاتى وهو « كون الشيء مفتقرا فى وجوده الى الغير » أما الحدوث الزمانى فهو « كون الشيء مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا » ويقول الجرجانى بعد ذلك مقارنا بين الحدوث الذاتى والحدوث الزمانى « والأول أعم مطلقا من الثانى » (١٩) ·

ويتضح من النص الثالث الذى ذكرناه ضمن نصوص ابن رشد(٢٠)، أن فيلسوفنا يريد أن يوحى بأن النظرة الفلسفية لخلق قديم لا تتعارض مع النظرة القرآنية وأن مفهوم الحدوث الذى ذكر فى القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان ، وأن الأشاعرة بالتالى هم الذين قدموا تأويلا خاطئا لتصور القرآن السليم · ويلاحظ فان دن برج فى تحقيقه الرائع الدقيق لتهافت التهافت أن فعل « أحدث » فى اللغة العربية يعكس الناحية العلية لفعل أوجد ، وبالتالى فهو خال من أى مضمون زمانى (٢١) · وفى فصل المقال كما يتضح من النص الذى ذكرناه يعلن

---

(١٩) تعريفا ـ الجرجانى ـ استانبول ، سنة ١٣٢٧ هـ ، ص ٥٦ ·

(٢٠) تهافت التهافت : ص ١٢٤ ·

(٢١) S. Van Den Bergh : Averroes : Tahafut Al Tahafut (The incoherence of the incoherence 2 volumes. Messro- Luzac and Co 1945 — Volume II (Notes) ; p. 55.

ابن رشد صراحة أن هناك العديد من آيات القرآن لو أخذت على ظاهرها لدلت على أن الخلق ليس من عدم كما أنه ليس فى زمان ، بل هو خلق قديم لأن الزمان والوجود أزليان أو بتعبيره هو « أن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين » ٠

نقض ابن رشد فى « الكشف عن مناهج الأدلة » أدلة الأشاعرة على حدوث العالم وانتهى الى أن طريقة المتكلمين ليست برهانية وليست شرعية كذلك بمعنى أنها لا تناسب الجمهور (٢٢) ٠ والعقيدة لا تطالبنا بأكثر من معرفة أن العالم له علة هى الله « أعلم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له ، وان لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه » (٢٣) ٠ الا أن موقف ابن رشد فى فصل المقال أقل حزما منه فى تهافت التهافت ، وقد يكون سبب ذلك اختلاف طبيعة الكتابين والجمهور الذى يخاطبه كل منهما ، يقول عن العالم فى فصل المقال « انه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى ، ومن الوجود القديم ، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا ، وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا ، فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة » (٢٤) ٠ العالم من صنع الله فهو قديم لو نظر اليه من حيث هو نتيجة لفعل الله ، ومحدث من حيث أن له علة هى الله ٠ ويمكننا القول أنه محدث منذ الأزل ، أو محدث قديم الحدوث٠ ويعلل لنا أستاذنا الدكتور مدكور عدم فهم المسيحيين لفكرة معلولية العالم لله عند فيلسوفنا بأنها كانت أوضح ما تكون فى كتبه التوفيقية الثلاثة ، وبأنها لم تكن واضحة تماما فى شروحه الأرسطية ٠ اذن الهجوم الشديد الذى صادفته نظرية العالم عند ابن رشد فى العصور الوسطى المسيحية يرجع الى عدم وقوف مفكرى العصور الوسطى على الفكرة التوفيقية الأساسية فى هذه النظرية عند ابن رشد والتى كانت تمثل الحل العبقرى لهذه المشكلة العظيمة الخطر ٠

---

(٢٢) مناهج الأدلة ، ص ٤٣ ـ ٥٤ ٠
(٢٣) مناهج الأدلة ، ص ١٠٨ ٠
(٢٤) فصل المقال ، ص ٢١ ٠

ويعرض لنا ابن رشد مذهب أرسطو فى أصل الكائنات فيقول فى تفسيره لمقالة اللام فى « تفسير ما بعد الطبيعة » ان الفاعل انما يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة الى الفعل ··· ان الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة وانما هو مخرج ما بالقوة الى الفعل ··· وهو يشبه الاختراع أيضا من جهة انه يصير ما كان بالقوة الى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتى بالصورة من لا صورة » (٢٥) ويقول بعد ذلك فى تفسيره لنفس المقال : « والذى يعتمده أرسطو فى أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شىء من لا شىء ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد الا بالعرض أعنى من قبل كون المركب وفساده · وهذا الأصل هو الذى اذا لزمه الانسان عند توفيه النظر فى هذه الأشياء ولم يفعله لم يعرض له فيها شيئا من هذه الأغاليط ··· وذلك أنه ان جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل ولما اعتقد من أهل ملتنا أن الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شىء ولم يعايئوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها فى بعض شيئا بهذه الصفة قالوا ان ها هنا فاعلا واحدا لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسط » (٢٦) ، ان الفعل عند أرسطو اذن هو اخراج ما بالقوة الى الفعل · هذا هو « الخلق » الذى قال به أرسطو وهو ليس خلقا من عدم بالطبع ، أى ليس اختراعا · ان العالم يحتاج، حتى لو اعتبرناه قديما ، الى فاعل لا محالة · ان سلسلة الأسباب فيما يرى أرسطو تنتهى آخر الأمر الى سبب أول هو مبدأ الحركة والفعل فى الكون والا لأمكن وجود معلول لا علة له وهذا محال ، والا لأصبح كل موجود بالعرض أو بالاتفاق وفى هذا انكار لحكمة الفاعل · ولقد أخطأ المتكلمون عندما اعتبروا أن الله هو العلة الوحيدة لكل شىء وأنكروا سلسلة العلل الخاضعة له ·

---

(٢٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ـ تحقيق موريس بويج ، المجلد الثالث ـ بيروت ، ١٩٤٨ ، ص ١٤٩٩ ·

(٢٦) تفسير ما بعد الطبيعة ـ المجلد الثالث ، ص ١٥٠٣ ، ١٠٥٤ ·

وحـدوث العـالم عنـد ابن رشـد حـدوث مستمر وأزلى creatio ab aeterno وهو ليس حدوثا « منقطعا » • ويختلف ابن رشـد مع المتكلمين من حيث أن الاحداث الدائم عنـده أحق باسم الاحداث من ذلك « المنقطع » ، بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين ، وقد تمسك ابن رشد بالحـدوث المستمر لأنه أدل على قـدرة صـانعه اذ ينطوى على فـكرة استمرار القـدرة على الفعل ، بينما الاحـداث المنقطع يشـير الى اثبـات قـدرة سبقها عجز لدى الصـانع وفى ذلك تقليل من شأن الفاعل القـادر على كل شىء (٢٧) • يقول ابن رشـد فى تهـافت التهافت « وأما ان كان العـالم قـديما بذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لأن كل حركة مؤلفـة من أجزاء حادثة فليس له فاعل أصـلا واما ان كان قـديما بمعنى إنه فى حـدوث دائم وانه ليس لحـدوثه أول ولا منتهى فان الـذى أفاد الحـدوث الدائم أحق باسـم الاحـداث من الذى أفاد الاحداث المنقطع وانما سمت الحكماء العـالم قـديما تحفظـا من المحـدث الذى هو من شىء وفى زمان وبعد العدم » (٢٨) •

وفى المقـارنة التى عقـدها ابن رشد بين أفـلاطون وأرسـطو يقول ان أفـلاطون قال بحـدوث العـالم فـكان من الواضح أنه يقول ان له صـانعا أما أرسطو فقـد وصف العـالم بالقـدم ولذا أتهم من جـانب الأفلاطونيين أنه لا يرى للعـالم صـانعا • ومن أجـل هـذا كان على المشائين اثبـات أن أرسطو لم يقل بهـذا • ولقـد قام دليلهم على فـكرة الحركة (٢٩) • يقول ابن رشـد : « فمعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية » (٣٠) • جعل ابن رشد أرسطو يقول اذن بأن المحرك الأول هو صـانع الـكون ، وجاء تأويله كما رأينـا ماهرا ومعتمدا على فـكرة أرسطية ألا وهى فـكرة الحركة •

---

(٢٧) د• ماجـد فخـرى : ابن رشـد ، دائرة معـارف البستانى ، ص ٩٨ •

(٢٨) تهـافت التهـافت ، ص ١٦٢ •

(٢٩) تهـافت التهـافت : ص ١٧١ •

(٣٠) نفس المرجع السابق : ص ١٧٢ •

ويمكننا القول أن موقف ابن رشد من مشكلة العالم لم يكن مضطربا كما ذهب كثير من الباحثين اذ تمسك فيلسوفنا بنفس الموقف سواء فى شروحه الأرسطية أو فى كتبه التوفيقية ، وقد تبين لنا ذلك من خلال عرضنا للنصوص ٠ ولا ننكر أنه حاول التوفيق فى كتبه الخاصة ، ولكنه لم يفعل ذلك على حساب فكره الفلسفى العقلانى ٠

اعتقد كثير من الباحثين أن موقف ابن رشد من مسألة القدم والحدوث لا يختلف عن موقف غيره من الفلاسفة المسلمين ، فالعالم عند ابن رشد فيما يذهبون كما هو عند ابن سينا ليس محدثا حدوثا زمانيا بل حدوث ابداع لا يتقدم محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ٠ وكان أرسطو بالطبع هو المصدر الذى أخذ عنه فلاسفة الاسلام فكرة أن الزمان غير موجود خارج العالم وبالتالى فهو لم يكن موجودا قبل وجود العالم (٣١) ٠ والحقيقة أن مقارنة مفهوم العالم من حيث قدمه أو حدوثه عند ابن رشد بنفس المفهوم عند ابن سينا تكشف لنا عن اختلاف جوهرى بينهما أصر عليه ابن رشد وأبرزه فى أكثر من موضع ٠ ان الايجاد عند ابن سينا ، أو الخلق كما اعتدنا تسميته - وان كانت التسمية هنا غير دقيقة لأنها لا تتفق والمعنى الذى يعطيه لها فلاسفة الاسلام المشاؤون - هو خلق صور جديدة فى مادة قديمة ٠ فالله هو واهب الصور ٠ أما عند ابن رشد فالصور أيضا قديمة أزلية مثلها مثل المادة وفعل الايجاد هو تحريك ما هو بالقوة من صور فى المادة لتصبح بالفعل ، أو تحويلها من حالة القوة الى حالة الفعل بالمعنى الأرسطى ٠

وربما يكون سبب اللبس أو الحيرة التى يجد مؤرخو الفلسفة أنفسهم فيها وهم بصدد مشكلة قدم أو حدوث العالم عند ابن رشد أنه لم يفرق بدقة بين الأزلية والزمان : فالزمان عنده ، كما هو عند أستاذه أرسطو، مقدار حركة الأشياء الخاضعة للكون والفساد ٠ ولما كان العالم قديما عند ابن رشد ، كما هو عند أستاذه أرسطو ، فقد اعتبر أن الزمان أيضا قديم مثله ، وبالتالى اعتبر أنه لا يختلف عن مفهوم الأزلية ٠

---

(٣١) د٠ حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى، مجلة الحكمة ، العدد الأول ، السنة الأولى ، اكتوبر ١٩٧٦ ، ص ٧٧، ٧٨ ٠

ولم ينتبه ابن رشد الى أن للأزلية جانبين متميزين فى فكر ارسطو ، والى أنها لابد وأن تتميز بأحد جانبيها عن الزمان ٠ فالأزلية قد تعنى نوعا من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة أزليا كالسماء الأولى وقد تعنى اللازمانية فى الأشياء التى لا تتحرك قط كالمحرك الذى لا يتحرك والعقول المفارقة (٣٢) ٠ وواضح أن هذا المعنى الثانى من الأزلية هو الذى يميزها عن مفهوم الزمان لأنه هو الذى يميز الله عن بقية الموجودات ، ونقصد بالله المحرك الذى لا يتحرك ، أما الزمان فهو مرتبط بمفهوم الحركة لأنه مقدار أو مقياس حركة الموجودات المتحركة ٠

(ب) موقف ابن رشد من الخلق من عدم :

يقول ابن رشد « يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره والا يتكون شىء من غير شىء فان معنى التكون هو انقلاب الشىء وتغيره مما بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشىء هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشىء الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه أنه يتكون فبقى أن يكون ها هنا شىء حامل للصور المتضادة وهى التى تتعاقب الصور عليها » (٣٣) ٠ ويقول عن فعل الايجاد أو الخلق عند المتكلمين مقارنا اياه بالايجاد عند الفلاسفة : « ان الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق أعنى بايجاد شىء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى أن يصيره بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود فى الطرفين أما فى الايجاد فبنقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه وأما فى الاعدام فبنقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه » (٣٤) ٠ ويقول ابن رشد : « ان الامكان والمادة لا زمان لكل حادث وانه ان وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث » (٣٥) ٠

---

(٣٢) المرجع السابق : ص ٧١ ، ٧٢ ٠
(٣٣) تهافت التهافت : ص ١٠٢ ٠
(٣٤) المرجع السابق ، ص ١٣١ ، ١٣٢ ٠
(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٣٣ ٠

ان الخلق عند ابن رشد كما يتضح من هـذه النصـوص ليس اخراج الوجود من العـدم كمـا يدعى المتكلمون ، انمـا هو عنـده ، لأنه أرسطى مخلص ، تحويل ما بالقوة الى الفعل · ومعنى هذا أنه لابد من وجـوه ما يمكن أن يقبل هـذا التحول أى لابد من وجود مادة أزلية أبدية قـديمة هى التى تتعـاقب عليهـا الصور التى هى أيضا أزلية عند ابن رشد مثل المـادة · وجعل ابن رشد اله أرسطو ، أى المحرك الأول الذى لا يتحرك ، إلاها صـانعا فعله حركة ، أى أنه وفق بين المفهـوم الاسـلامى لله والمفهوم الأرسطى له فأصبح الله عنده هو اله صـانع خالق وخلقه عبارة عن تحريك المـادة الموجودة أصلا لاخراج ما بها بالقوة الى الفعل ·

ويبـدو لنـا أن « الخلق » عند ابن رشد لم يكن بمعنى الابداع أى بمعنى الخلق من عـدم انما كان بمعنى الايجـاد أو التكوين · ان العـالم عنده فى ايجـاد مستمر منـذ الأزل ، ولـكنه لم يبتـدع من العـدم دفعـة واحدة ·

العالم اذن عند ابن رشد قـديم وكذلك المـادة الا أن هذه المـادة القـديمة مخلوقة من قبل الله منذ القـدم ، ويمكننا القول أن هنـاك نمطين من الخلق عنـد ابن رشد : خلق للمادة منذ القـدم وخلق للعـالم أى للموجودات من هـذه المـادة منذ القـدم أيضـا ومعنى الخلق هنا اخراج ما هو بالقوة فى المـادة الى الفعل ، مع ملاحظة أن هـذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل الى الأبـد · ان الخلق من عدم عند ابن رشد هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم ·

اعتمد ابن رشد على ميتافيزيقا أرسـطو فيما يتعلق بنظريتـه فى « الايجاد » أو فى أصل العـالم · واله أرسطو كما نعلم ليس علة فاعلة بل هو علة غائيـة وحسب ، بمعنى أن الموجودات كلهـا تتجـه اليـه فى حركتها لأنهـا عاشـقة له · ان فـكرة الخلق عنـده مرفوضـة ولذلك رفضها ابن رشـد بمعنـاها التقليـدى الذى حـدده لها علماء الـكلام ، وحور فيهـا كمـا حور مفهوم الله عند أرسطو ووفق بينهما بحيث جعل الله ليس مجرد غائيـة للعـالم بل جعـله الفـاعل والصـانع الوحيـد

له وان كان فعله يعتمد على مادة قديمة . ولم يكتف ابن رشد بالاعتراف بعلية الله بل نسب هذه النظرية لأرسطو (٣٦) ٠

جعل ابن رشد لمفهوم القوة والفعل دورا كبيرا فى نظريته عن أصل العالم واستخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله الفعل الخالص ، وبين مخلوقاته المكونة من قوة وفعل ٠

وقد ادعى بعض مؤرخى الفلسفة أن لابن رشد نظريتين فيما يتعلق بأصل العالم ، فهو فى كتبه الخاصة الموجهة لجمهور كبير من القراء لا يقول بالقدم بل بخلق العالم ، أما فى كتبه الفلسفية أى فى شروحه الأرسطية فيقول بقدم العالم ٠ والحقيقة أن ابن رشد احتفظ بنفس النظرية فى كل كتبه ، فهو فيما قال لنا أستاذنا الدكتور مدكور فى محاضراته التى سبق الاشارة اليها ، من الفلاسفة الذين احترموا فكرهم الى أبعد الحدود ٠ كان ابن رشد يقصد بقدم المادة فى شروحه انها قديمة زمانا وليست قديمة بمعنى أن لا علة لها ، فهى من خلق الله ، وهو اذا كان ينكر قدم المادة فى كتبه التوفيقية فهو انما يفعل ذلك بقصد ابراز رفضه لفكرة عدم وجود علة للمادة ولفكرة أن تكون هى علة ذاتها وبذا لا تختلف عن الله ٠ والدليل على صحة هذا الرأى أن ابن رشد يؤكد دائما فى كتبه الخاصة على أن ظاهر الشرع يوحى بأن الخلق كان من شىء وفى زمان لأن ذلك أقرب الى تصور العامة الذين لا يستطيعون تصور وجود شىء من لا شىء أو وجوده فى لا زمان ٠ يقول ابن رشد : « وذلك ان قوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود ٠٠٠ وقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان » يقتضى بظاهرة أن السموات خلقت من شىء (٣٧) ٠ فالخلق من شىء عنده ما هو الا معنى ظاهرى ، أى معنى يعتمد على التمثيل بالشاهد ، يحتاج لتأويل من جانب الفلاسفة على ألا يكشف عن هذا المعنى للعامة وهو

---

(٣٦) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 18.

(٣٧) فصل المقال : ص. ٢١ ، ٢٢ ٠

الخطأ الذى وقع فيه المتكلمون · يقول ابن رشد فى مناهج الأدلة : « وأما الطريق التى سلك بالجمهور فى تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وان كان ليس له مثال فى الشاهد ، اذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد ، فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه اياه فى زمان ، وأنه خلقه من شىء اذ كان لا يعرف فى الشاهد مكون الا بهذه الصفة ··· فيجب أن لا يتأول شىء من هذا للجمهور··· فاما أن يقال لهم ان عقيدة الشرع فى العالم هى أنه محدث ، وأنه خلق من غير شىء وفى غير زمان ، فذلك شىء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور » (٣٨) · ان ظاهر الشرع فيما يخص الخلق يتفق والفكرة الفلسفية ولذا لا داعى للتأويل · ان الشرع نفسه يقول ان العالم خلق من شىء · هل يقول الشرع ان العالم قديم زمانا أو بمعنى آخر هل يقول ان الله خلقه فى لا زمان أم فى زمان ؟ يقول ابن رشد « ومن العجيب ··· أن التمثيل الذى جاء فى الشرع فى خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد ، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد ، وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين ، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد ، وتصور الحدوث الذى أدى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب فاذا استعمل لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع » (٣٩) · فيما يخص علاقة الخلق بالزمان لابد من تأويل ما جاء فى القرآن بل ان القرآن نفسه يوحى بذلك باستخدامه للفظ الخلق بدلا من لفظ الحدوث على الرغم من أن تصويره لهذا الخلق يتفق تماما ومعنى الحدوث كأنما يوحى للفلاسفة أى لأهل البرهان بضرورة التأويل · ان العالم ليس محدثا بالمعنى التقليدى بل هو محدث قديم الحدوث ·

ولقد اختلف ابن رشد فيما يذهب د· هويدى فى استعراضه لمشكلة الخلق فى الفلسفة الاسلامية وفى علم الكلام ، مع الفلاسفة كما اختلف مع مختلف الفرق الكلامية فيما يتعلق بهذه المشكلة · لقد اختلف مع

---

(٣٨) مناهج الأدلة : ص ١١٩ ·

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١١٩ ، ١٢٠ ·

الفلاسفة فى قوله بأن العالم قد خلق من العدم (بمعنى أن المادة مخلوقة) كما اختلف مع الأشاعرة فى قوله بأن الخلق فى لا زمان (٤٠) ·

وهناك فريق آخر من مؤرخى الفلسفة يرى على العكس أن المادة الأولى عند ابن رشد ليست من خلق الله · ويزعم هؤلاء أن المادة الأولى عند ابن رشد مساوية للاوجود ، وهى قوة خالصة أو غياب لكل تحديد، ولهذا لا يمكن أن تكون من خلق الله · انها خالدة وموجودة دائما مع الله فيما يقولون · ويزعم هؤلاء أن فعل الله الوحيد فى مذهب ابن رشد هو استخراج صور الأشياء المادية الموجودة بالقوة فى هذه المادة الى الفعل (٤١) وفى رأينا أن هؤلاء الباحثين الذين يرون أن المادة قديمة عند ابن رشد ، بمعنى أنها غير مخلوقة لله ، استخلصوا هذا المفهوم من قراءة شروحه فقط ولم يتبينوا التفرقة الدقيقة البارعة التى وضعها هو بين معنى القدم ، والتى سبق وأن وضحناها · ولو كانوا دققوا النظر فى كتب ابن رشد الخاصة لتراجعوا عن موقفهم ·

وهناك من بالغ فى تأويل فلسفة ابن رشد تأويلا أرسطيا بحتا حتى فيما يتعلق بمشكلة أصل الكون ، فذهب الى أن ابن رشد اعتبر المحرك الأول علة غائية فقط وليس علة فاعلة · ان كل محرك من محركات الأفلاك عند ابن رشد لا يتطلع للعقل الخاص بفلكه فحسب بل يتطلع أيضا الى العقل الأعلى · وهذا العقل الأعلى يمكن اعتباره علة أولى، وليس المقصود هنا بالعلة الأولى أن كل شىء يصدر عنها بل المقصود بها أنها علة معقولة ، والمعقول هو علة « من يعقله » ··· ان الله عند ابن رشد اذن علة غائية ، وكل جوهر عاقل ومعقول يمكنه بدوره وبهذا المعنى أن يكون علة كائنات عديدة بما أن كل من هذه الكائنات يدركه بطريقته · ويستنتج اصحاب هذا الرأى أن ابن رشد لا يقول بالخلق ولا بالصدور المتتالى (٤٢) ·

---

(٤٠) د· يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية سنة ١٩٦٥/١٩٦٦ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ١٢٩ ·

(٤١) Copleston : La philosophie médiévale p. 216.

(٤٢) Corbin : Histoire de la Philosophie islamique, tome I, p. 34.

وما نراه جديرا بالاشارة اليه هو أن المادة الأولى القديمة ليست جسمانية ولا جوهرا ممتدا بالفعل ، انما هى ما يمكن أن يصبح جسما عند اتحادها بالصورة الهيولانية ٠ ان المادة الأولى ليست الا مفهوم القوة المطلقة بالمعنى الأرسطى ٠ انها مجرد الامكانية والاستعداد للوجود ، وكأن ابن رشد أراد بموافقته أرسطو على فكرة قدم المادة أن ينفى عن الله وجوده فى أى وقت مع العدم ٠ ان العدم المطلق ليس له وجود عند ابن رشد تماما كما هو الحال عند أرسطو ٠

ومن الباحثين من ينظر للموضوع برمته نظرة مختلفة ، فيرى أن ابن رشد فى نظريته عن العالم لم يكن ماديا بحتا ولا كان مثاليا دينيا خالصا انما كان صاحب موقف وسط بين النزعتين ، أو بعبارة أخرى حاول التوفيق بينهما ٠ فمن المعروف أن الماديين يؤكدون أن الطبيعة أزلية وأبدية اذ أن مالا بداية له لا نهاية له ٠ والمادة عندهم لا تستحدث ولا تفنى وانما هى تخضع فقط للتحولات والتغيرات ٠ ويرفض هؤلاء تصور قصة الخلق كما جاءت بالأساطير القديمة ، وبأسفار العهد القديم ، وبكل الأديان السماوية منها وغير السماوية ٠ كما أن هؤلاء الماديين يرفضون مبدأ الخلق من العدم ، وهو المبدأ الذى أخذ به بعض المتكلمين المسلمين مثل الأشاعرة وكل علماء اللاهوت المسيحى ، كما رفضوا حدوث العدم أو وقوع الفناء للطبيعة أو للعالم والمادة وهو ماقال به كثير من المتكلمين المسلمين وأجمع عليه رجال الكنيسة المسيحيون ٠ ولقد استطاع ابن رشد الجمع بين الاتجاهين بالتأويل ، اذ أبرز فكرة عدم وجود تناقض بين فكرة أزلية الطبيعة وفكرة وجود فاعل أول لهذا الكون ، ووفق بينهما : فهو يقر بأزلية الطبيعة وأبديتها ويعترف فى نفس الوقت بوجود فاعل أول للكون ، بل أن أزلية الطبيعة وأبديتها هى فى رأى ابن رشد النتاج الطبيعى للاعتراف بوجود مبدأ أول أو علة أولى أو فاعل للوجود (٤٣) ٠

يتضح من هذا العرض رفض ابن رشد لفكرة الخلق من عدم كما جاءت عند المتكلمين ، انما « الخلق » عنده من مادة أزلية وان كانت

---

(٤٣) د٠ محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف مصر سنة ١٩٧١ ، ص ٦٠ ـ ٦٤ ٠

مخلوقية ، وفعل الخلق عبارة عن إخراج ما هو بالقوة فى هذه المادة من صور أزلية الى الفعل • ونفى ابن رشد وجود « الحادث بالجنس » أى الخلق من عدم ، وبالتالى كان لابد أن ينفى وجود « العدم المحض » و « الفناء المحض » (٤٤) • وقال ابن رشد بنمطين للوجود ، وهو فى هــذا [illegible] بأرسطو ، هما الوجود بالقوة والوجـود بالفعل المرتبطان بعلاقة جدلية • يقول ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة : « فان قيل بأى جهة يتعلق فعل الفاعل عندكم بالاعدام قلنا بالوجه الذى يتعلق به فى الايجاد وهو اخراج ما بالقوة الى الفعل فان الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة وكل قوة فانما تصير الى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل • فلو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلا ولو لم يكن الفاعل موجودا لما كان ها هنا شىء هو بالفعل أصلا ولذلك قيل أن جميع النسب والصور هى موجودة بالقوة فى المادة الأولى وهى بالفعل المحرك الأول » (٤٥) •

ولعل د• قاسم من القلائل جدا الذين ادعوا بأن العالم عند ابن رشد محدث • فهو فى « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » ، يتهم رينان بعدم فهم ابن رشد لأنه قال بقدم المادة الأولى عنده ، تلك المادة التى نشأ منها العالم • ويتهم مونك كذلك بنفس الشىء ، ويعلل سبب هذا اللبس عنده باعتماده على نص مأخوذ من تفسير ما بعد الطبيعة• ان ابن رشد فى تفسيره لأرسطو يقول بقدم العالم ، فيما يقول د• قاسم، لأنه مجرد شارح للمعلم الأول أما فى كتبه الخاصة ومنها تهافت التهافت فهو يقول بالخلق (٤٦) • ولعل عرضنا يكون قد اثبت ، اعتمادا على نصوص مختلفة مأخوذة من شروحه ومن مؤلفاته الخاصة، ان العالم قديم بالفعل عند ابن رشد وان لم يكن قديما بالذات بل هو قديم زمانا فحسب وهو مالا يتعارض مع مفهوم خلق الله • وخطأ كل من رينان ومونك الحقيقى فى رأينا انهما قالا بالمادة الأولى قديمة غير مخلوقة عند ابن رشد • وفى رأينا أن ابن رشد التزم دائما بنفس الموقف سواء فى شروحه الأرسطية أو فى كتبه الشخصية ، فالعالم كان دائما

---

(٤٤) المرجع السابق : ص ٦٨ •

(٤٥) تفسير ما بعد الطبيعة ـ ص ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ •

(٤٦) د• محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ـ ص ١٣٦

عنده قديما محدثا أو قديم الحدوث · ثم اليس دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ضد الغزالى فيما يتعلق بقدم العالم دليلا على تأييده لفكرة القدم بل ألم يقدم أربعة أدلة على القدم ؟!

(ج) نظرية الخلق المستمر عند ابن رشد وموقفه من نظرية الصدور :

يقول ابن رشد فى تهافت التهافت : « ان الفاعل قد يلفى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله فى حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثانى انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعنى أنه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أى هما معا وهذا الفاعل أشرف وادخل فى باب الفاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التى وجودها انما هو فى الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل وأن العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا أن الفعل للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم (٤٧) ·

جاءت فكرة الخلق المستمر عنده فى رأينا نتيجة لأخذه بفكرة أن الخالق محرك أول وأن فعل الخلق هو تحريك المادة وبما أن الحركة مستمرة فالخلق متجدد ومستمر أى أنه لا يتم دفعة واحدة من العدم بل هو متجدد من لحظة لأخرى ، انه خلق يجعل العالم يستمر ويتغير فى نفس الوقت ، أى أن القدرة الخالقة عنده مستمرة · وهذه القدرة تحافظ على العالم وتحركه باستمرار · أن العالم قديم ولكن له علة خالقة ومحركة هى الله الذى هو بالطبع قديم ايضا مثل العالم وان كان يمتاز عنه انه بدون علة (٤٨) ·

---

(٤٧) تهافت التهافت : ص ٢٦٤ ·

(٤٨) Carra de Vaux : Averroès, dans Encyclopédie de l'Islam, tome II p. 437.

وهذا النوع من الخلق المستمر فيما يرى ابن رشد وكما يتضح من النص الذى ذكرناه « أشرف » من الخلق الذى يتم دفعة واحدة ولا يتكرر . ان الفاعل فى حالة الخلق المستمر له مكانة أشرف لأنه يخلق ويحفظ هذا الخلق . ونعتقد أن هذا النوع من الخلق قد حل له تماما مشكلة قدم أو حدوث العالم . فالخلق مستمر منذ الأزل والى الأبد فالعالم قديم زمانا وان كان له علة خالقة هو الله الذى لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم الحدوث .

ان الكون لم يخلق ، أو لم « يوجد » أو لم « يحدث » فى فترة زمانية محددة من قبل العلة الأولى كما جاء فى قصة الخلق فى الكتب السماوية ، بل ان عمليات « الخلق » أو « الايجاد » أو « التحول » أو التبديل أو التغير والتطور هى عمليات أزلية وأبدية ومستمرة . والحدوث هنا لا يكون حدوثا بالذات أى حدوثا بالجنس لأن المادة قديمة والطبيعة أزلية انما هو حدوث بالأجزاء ، أى بالأفراد . وعمليات الكون والفساد الدائمة والمستمرة هى وحدها المتميزة بالحدوث (٤٩) .

ويختلف مفهوم الحدوث عند ابن رشد عن مفهومه عن المتكلمين . يقول ابن رشد فى تهافت التهافت : « فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا ... فكما أن الموجود الأزلى أحق بالوجود من الغير الأزلى كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه فى وقت ما » (٥٠) ان حركة التحول من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل هى وحدها التى تعد حدوثا عنده ، والحدوث عنده أزلى لم يحدث فى وقت ما ونقصد هنا بالحدوث حدوث العالم .

ولم يقل ابن رشد بالصدور ، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله مختلف عن تصور علماء الكلام الأشاعرة له بل ومختلف عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا اللذين

---

(٤٩) د. محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٦٥ - ٦٨ .

(٥٠) تهافت التهافت : ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

إنتهيا الى القول بالصدور أو بالفيض (٥١) · لم يعتمد ابن رشد على المبدأ الشهير الذى حل به بقية المشائين العرب مشكلة العلاقة بين الله والخليقة أو العلاقة بين الواحد والمتعدد ونقصد به مبدأ « أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد » · وهو المبدأ الذى أبرزه بالذات ابن سينا انما قال بوسيط وحيد بين العلة الأولى أو الله والكثرة أو العالم وجعل العقل الأول هو هذا الوسيط · وهذا العقل الأول كما هو معروف هو محرك سماء النجوم الثابتة أو محرك سماء الثوابت · وداخل هذه السماء تتحرك هيراركية من الأفلاك لكل منهما أيضا نفس عاقلة وكل نفس من هذه النفوس العاقلة تلعب بالنسبة للفلك التابع لها أو الذى يليها دور المحرك تماما كما أن العقل الأول هو محرك السماء الأولى · لقد لفت نظر ابن رشد هذا النظام الحركى للعالم الذى يقدمه أرسطو فى نهاية الكتاب الثامن من كتاب الميتافيزيقا ، فهو أشبه بذلك النظام الذى يبثه قائد فى جيشه أو تبثه حكومة فى مدينة · واعتمادا على هذا النظام وعلى رفضه لفكرة الخلق دفعة واحدة حل ابن رشد مشكلة علاقة الواحد بالكثرة ، وفى نظره أن الفلسفة الأرسطية حلت تماما هذه المشكلة عندما رأت أن مبادىء الخلق تختلف حسب المراحل أو الدرجات فالعقول تصدر عن العقل الأول أما كثرة الأشياء الأرضية فتنتج عن المادة والصورة وعن الأجسام السماوية · وبينما كان ابن سينا ينظر للكون نظرة أفلاطونية محدثة أى يعتبره سلسلة من الحقائق التى تفيض منذ الأزل الواحدة عن الأخرى ، نجد أن ابن رشد يتصوره على أنه عبارة عن تجانس من الحركات تنظمها نفس الغاية وهى الله الذى يسعى العقل لتعقله (٥٢) · يقول ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة : « ان الحال فى تعاون الأجرام السماوية فى تخليق ما ها هنا من الموجودات وحفظها كالحال فى ذوى السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدنية فاضلة واحدة بأن يقتدون فى أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول » (٥٣) ويقول فيه أيضا : « وأما ما جرت به العامة من أهل زماننا بأن يقال ان المحرك الكذا صدر عنه محرك كذا أو فاض

---

(٥١) د· العراقى : الفلسفة العقلية عند ابن رشد ، ص ١٢٧ ·

(٥٢) Brehier La philosophie du moyen âge p. 227 à 200· ·

(٥٣) تفسير ما بعد الطبيعة ، المجلد الثالث ، ص ١٦٥٠ ·

عنه لو لزم ما أشبه هذه الألفاظ فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادىء المفارقة ... فان الفاعل ... ليس يصدر عنه شيء الا اخراج ما بالقوة الى الفعل وليس ها هنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل وانما ثم عقل ومعقول ومستكمل ومستكمل به على الحال الذى تستكمل الصنائع بعضها ببعض وذلك بأن تأخذ بعضها مبادئها من بعض » (٥٤) .

عالج جان جوليفيه فى بحثه الذى تقدم به لـ « مهرجان ابن رشد » الذى نظمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والذى عقد فى الجزائر من ٤ الى ١٠ نوفمبر ١٩٧٨ ، موقف ابن رشد من نظرية الصدور ضمن ما عالج من مواقف ابن رشد الفلسفية ، التى اختارها ليبين اختلاف ميتافيزيقا ابن رشد عن ميتافيزيقا أستاذه أرسطو . وهو يرى أن الشارح اتفق مع أرسطو فى أن العلة الأولى للوجود هى عقل ، الا أن فيلسوفنا العربى أضاف الى هذه النظرية الأرسطية نظرية الفيض المتتالى المنظم للمحركات وللأفلاك عن المحرك الأول . وقد اعتمد جوليفيه على نصوص « تلخيص ما بعد الطبيعة » ، وهى نصوص يمكن أن توحى بالقول بالصدور (٥٥) . ولايمكننا انكار خلو فلسفة ابن رشد من كل أثر لنظر الفيض الأفلوطينية الا أننا نؤكد أنه رفض تماما أهم مبادئها ونعنى به أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتمسك كما أوضحنا من قبل بأن الكثرة تصدر عن الله بواسطة العقل الأول .

بهذا العرض نعتقد أننا نكون قد أبرزنا أهم عناصر نظرية العالم عند ابن رشد . فالعالم عنده قديم الحدوث أو هو قديم زمانا فقط ، وان كان ليس قديما بالذات . أما من حيث موقف فيلسوفنا من الخلق ، هل هو خلق من العدم أم خلق من مادة فان ابن رشد يستخدم صيغة « الخلق من عدم » فى « فصل المقال » وفي « مناهج الأدلة » وان أوحى أحيانا فى كل من « تهافت التهافت » و « تفسير ما بعد

---

(٥٤) المرجع السابق ، ص ١٦٥٢ .

(٥٥) J. Jolivet : Divergences entre les Métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote p. 6 — 7.

فى « مهرجان ابن رشد » : الذكرى المئوية الثامنة لوفاته فى الجزائر ١٩٧٨ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزء الأول : ابن رشد ، مؤلفاته وتأثيره فى الفكر الانسانى .

الطبيعـة » بأنه يأخـذ برأى أرسطو من حيث أن المـادة قـديمة وأن الخلق ما هو الا اخراج ما هو موجود بالقوة فى المـادة الى الوجود بالفعل ٠ وذهب أسـتاذنا د٠ مدكور فى محاضراته القيمة التى سبق لنـا الاشارة اليها الى أن ابن رشد لاحظ أن أرسطو لم يحـدد العـلاقة بين الهيولى والمحرك الأول كمـا لاحظ أيضـا انه قال بالعقول وبالأفـلاك دون أن يوضح كيف وجـدت بينما حاول المشاؤون العرب تفسير ذلك ٠ وحل ابن رشد هذه المشكلة فيما نرى بقوله أن الهيولى قـديمة ، وهو فى هـذا يتفق معأرسطو، وان جعلها فى نفس الوقت مخلوقـة وبذا يكون قـد حافظ على سـلامة العقيـدة ٠ أما بالنسبة للعقول وللافـلاك فرأينـا كيف ربط بينهـا وبين الخالق ٠ وتاكيده المستمر على فـكرة الخلق المتجدد المستمر يكاد يقطع بأن العدم لا وجود له عنده ٠

ولا يعيب ابن رشد فى راينـا انه قال بالقدم ، فهذه النظرية الفلسفية تتفق مع بقيـة مذهبـه ولسنا بصـدد محاكمـة فيلسوف قرطبـة محاكمة دينيـة ، فـكفاه ما حـدث له فى حيـاته انما نحن بصـدد محاولة توضيح ما ذهب اليه فعـلا ، تاركين الحكم على ايمانه لغيرنا ٠ ولذلك نعتقـد أن الدكتور محمود قاسـم بالرغم من دراسـاته المتعـددة عن ابن رشد ومن جهوده المتواصـلة لابراز قيمة هـذا الفيلسوف وابراز أثره فى الفلسفة المسيحية ، تخلى عن الموضوعية العلمية عنـدما ذهب الى أن ابن رشـد يقول بحـدوث العـالم والى انه لم يقل أبدا بقـدمه ٠ وكان د٠ محمـد يوسف موسى اكثر توفيقـا فى الحكم على هـذه النظرية عند ابن رشـد واكثر التزاما بالموضـوعية العلمية مع التمسك بالعقيـدة الاسلامية ، عندما قال انه من الخير أن نقول بأن القول بالحـدوث يجعل من السهل تصـور النسبة أو العـلاقة بين الله والعـالم أى بين الخالق والمخلوق ٠ والوحى وان جاء بحـدوث العـالم فى الزمان فان للعقل منطقيـا أن يجيز لا أن يوجب كما ادعى ابن رشـد قـدم العـالم (٥٦) ٠ ويمكننا القول أن العقل وحده لا يستطيع القطع أبدا بأحد الرأيين هل العـالم قـديم أم حادث، أى هل له بداية زمانية أم لا ، لأن القولين يتطلبـان منـا فى الحـالتين

---

(٥٦) د٠ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٢٠٥ ٠

« الخروج » من الزمان ، وبالتـــالى تحقيـق المسـتحيل ، ونرى انه من الحكمة الأخـذ بمـا جاء فى العقيـدة طالمـا أن الاستدلال العقلى لايستطيع اثبـــات أحـد الرايين • ولا ننكر أن المشكلة كما قال الرازى مقامهـــا « مقـام مهيب غامض » الا أن فيلسوف قرطبـــة الجرىء العقلانى الخالص ما كان يخشى غموضـا وما كان يحول دون استخدامه للعقل فى أى مجال أى شىء ! (٥٧) •

---

(٥٧) د• حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى ، ص ٧٥ -

الفصل الثانى

مشكلة العالم عند ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكوينى

أولا ـ مشكلة العالم عند ألبرت الكبير :

كثيرا ما كان ينتهى ألبرت الكبير فى فلسفته الى نتائج تتعارض والعقيدة وعندئذ كان يقول أن مايقدمه فى كتبه الفلسفية لا يعبر عن فلسفته الشخصية فما هو الا مجرد عارض لآراء الفلاسفة ، أما فلسفته فالبحث عنها يكون فى كتبه اللاهوتية · رأينا ونحن بصدد معالجة مشكلة التوفيق عنده ان هذا الموقف يحير دارس فلسفته · ومن الموضوعات الهامة التى تعارضت أفكاره فيها مع ما جاء فى العقيدة مسألة أصل المخلوقات أو أصل العالم · فبينما تؤكد العقيدة المسيحية أن المخلوقات بتعددها قد خلقت دفعة واحدة ومباشرة بواسطة خلق الله ، فان ما يسميه ألبرت بالفلسفة المشائية (وهى الأرسطية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة) ترى أن الكثرة توجد فى الكون بواسطة معلول أول هو العقل الأول (١) · تمسك ألبرت كمسيحى بما جاء فى العقيدة وعرض من ناحية أخرى فلسفة المشائين مدعيا أنه مجرد عارض لها ولا يعنى هذا أنه مؤمن بها ·

والفلسفة المشائية فى نظر القديس ألبرت ليست فقط تلك الموجودة فحسب فى كتب أرسطو بل تلك الموجودة أيضا فى كتاب العلل وفى كتب المشائين العرب وخاصة تلك التى نجدها فى تأويل الفارابى وابن سينا للفلسفة الأرسطية ، اذن هى الفلسفة الأرسطية المصطبغة بصبغة أفلاطونية

---

(١) Duhem : Le système du monde Tome V.p. 430 — 431.

محدثة . وتمسك ألبرت بالمبدأ الشهير ، الذى أعتمد عليه كل المشاؤون العرب باستثناء ابن رشد وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتفسير أصل الكون . ولعل تمسكه بهذا المبدأ هو الذى دفعه الى مهاجمة الفيلسوف اليهودى الشهير ابن جبيرول الذى ذهب ، متفقا فى هذا مع العقيدة المسيحية ومختلفا مع المشائية العربية ، الى أن الله يخلق بارادته دفعة جديدة كثرة الموجودات . واعتبر ألبرت أن هذه الفكرة بالرغم من كونها تتفق وفكر علماء اللاهوت المسيحى ، لا تتفق وقواعد الفلسفة (٢) .

(أ) العالم قديم فلسفيا :

عرض ألبرت فى كتابه « الطبيعة » الحجج التى برهن بها المشاؤون مثل أرسطو وابن سينا والغزالى على أنه ليس للحركة ولا للزمان بداية. ولكنه يضيف هذه الملحوظة فى الكتاب الثامن : « ان هذه البراهين تثبت فقط أن العالم لم يكن لوجوده بداية وأنه لم يوجد وقت لم تكن فيه الحركة موجودة . ان هذا صحيح بالتأكيد ولقد وافقنا عليه فيما سبق » (٣) . وهو يقول فى الفصل الخامس عشر من نفس الكتاب الثامن من الطبيعة بعد أن بحث عن أدلة فلسفية لصالح الخلق وضد قدم العالم : « ان أى من هذين الرأيين لا يمكن اثباته عقليا ، ولا يمكن اثباته الا بأدلة احتمالية » ! (٤) وهكذا يبدو موقف ألبرت الكبير مضطربا بصدد هذه المشكلة : فهو تارة يقول ان هناك أدلة عقلية فى مجال الفلسفة تؤكد قدم العالم ، وتارة يتخذ موقف ابن ميمون من نفس المشكلة : ان الخلق محتمل كما أن القدم محتمل أيضا .

---

(٢) St. Albert : De causis, Lib. I, tract. III, chap. VIII, cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge" p. 299.

(٣) St. Albert : Physica, lib. VIII, tract I, chap. IV, acité par Duhem dans "Le système du monde", tome V. p. 434.

(٤) St. Albert : Physica, lib. VIII, tract. I, chap. XV cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge p. 300.

والمــادة الأولى عند ألبرت الـكبير لم تنشأ ولـكنه يرفض من جهة أخرى فـكرة أنهـا لم تخلق ، ويذكرنا هذا التحـايل للخروج من المأزق الذى تضـعه فيـه الفلسفة الأرسطية ، فيما يتعلق بالمـادة ، بما ذهب اليه ابن رشد من قبل من أن المـادة الأولى قـديمة وان كانت من مخلوقات الله ٠ ويبـدو لنـا أن ألبرت يقول بالخلق ، فهـو من رجال الـكنيسة ولا يستطيع أن ينكر ذلك ، ولـكنه خلقا تختلط فيـه المفـاهيم الأرسطية بالمفاهيم الأفلاطونية المحدثة ٠

ورفض القـديس ألبرت التأويل الشائع فى عصره لهذه الآية :

"In principio Deus creavit caelum et terram."

« وفى البـدء خلق الله السموات والأرض » ، اذ كان آباء الكنيسة يقترحون أن تشير كلمة "Caelum" فى هذه الآية الى مجموعة المخلوقات الملائـكية ، وأن تشير كلمة "terram" الى مجموعة الأجسام والسموات والعنـاصر ٠ رفض تلميذ الأرسطية المستجد هذا التأويل لأنه غير فلسفى قائلا : « يدعى البعض أن الله قـد خلق أولا الملائكة ثم الأفـلاك السماوية، ولـكن هـذا مما لا يمكن اثبـاته بطريقة برهانيـة ٠ ولذا فمن يقول هذا فهو يتحـدث حديثـا غريبـا على الفلسفة ٠ ان مثل هذا التأكيد لاننا قشه ولا يمكنا مناقشته » (٥) ٠

ويقول ألبرت فى الـكتاب الحـادى عشر من الميتافيزيقا ان الأرسطيين يتفقون مع الرواقيين وخاصة مع الأفلاطونيين فى أن « المـادة الأولى لم تأت الى الوجود بواسطة علة مكونة أو محركة انما هى دائمة الوجود ٠٠٠ ويضيف الأرسطيون أن المحرك الأول يمكن أن ينظر له من زاويتين اذ يمكن أن ينظر له فى حد ذاته وهو من هـذه الزاوية نور وعقل فعال ٠ ويمكن أيضا أن ينظر له كعلة فيقـال عنه من هـذه الزاوية بنوع من التشبيه أنه لمس المـادة وانه بطريقـة ما قـد تجسد ٠٠٠ لو نظر اذن لهـذه العـلة الأولى فى حد ذاتهـا فهى نور هائل موجود فى حد ذاته وتصدر عنه أنوار أخرى ، وما ينتج عن هـذه العلة هو العقل الـذى يحتل المـكانة الأولى

---

(٥) Duhem : Le système du monde. Tome V, p. 443.

بعد هذه العلة ذاتها ... وأما من حيث أن هذه العلة الأولى تلمس المادة فان ما يصدر عنها هى السماء الأولى التى تحركها بواسطة صورتها الفعالة ولو نظر بالفعل للعلة الأولى من الزاوية الأولى فهى فعل خالص ، أما اذا نظر اليها من الزاوية الثانية فهى قوة فعالة مختلطة بالمادة . وكذلك العقل الذى يلى من حيث الرتبة العلة الأولى يمكن أيضا أن ينظر له من هاتين الزاويتين ... فهو من حيث أنه يشغل المرتبة التالية للعلة الأولى يلمس المادة فينتج عن ذلك السماء الخاصة به ، لأنه من هذه الزاوية (كما قلنا) هو قوة ... وهكذا خلقت كل العقول وكل الأفلاك السماوية . وبهذه الطريقة خلقت الطبيعة فى رأى الأرسطيين » (٦) .

ويتضح من هذا النص أن القديس ألبرت خلط بين النظرية الأرسطية والنظرية الأفلاطونية المحدثة فى الخلق . ويمكننا تأكيد أن ألبرت الكبير طبع نظريته هذه بطابع مسيحى ، كما أنه لم يستبدل التعبيرات المسيحية مثل الملائكة بمصطلحات أرسطية مثل العقول السماوية . ولكن الشىء الذى لا يمكننا الحكم عليه هو مدى ايمانه بنظريته التوفيقية هذه (٧) .

(ب) الخلق يتم عن طريق الفيض :

وجدت فى زمن القديس ألبرت نظريتان مشائيتان فيما يتعلق بالأفلاك السماوية ، الأولى نظرية أرسطو ذاته ، التى عرضها فى الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا والتى قدمها ابن رشد فى كتابه الذى كان له شهرة عظيمة جدا فى العصور الوسطى المسيحية وان كان هذا الكتاب يكاد يكون مجهولا بالنسبة لقراء العربية اليوم ونقصد به « جوهر الأجرام السماوية » De Substantia Orbis . أما النظرية الأخرى فهى تلك التى عرضها الفارابى وابن سينا والغزالى . ولم يلتزم القديس ألبرت بأى من هاتين النظريتين بل أخذ منهما معا . تأول القديس ألبرت أرسطو فى هذا الصدد كما فعل المشاؤون العرب من قبل ، أى تأوله

---

(٦) St. Albert : Metaphysica, Lib XI, tract. II, Chap. XX, cité par Duhem : Le système du monde, tome V p. 444 — 445.

(٧)

تأويلا أفلاطونيا محدثا • ولذلك نراه يستخدم تعبيرات مثل الفيض fluxus والصدور emanatio ، كما يؤكد أن العقل الكونى الفعال intellectus universaliter agens هو المصدر الذى يفيض عنه العقل الثانى ، وعن هذا العقل يفيض العقل الثالث وهكذا كما رأينا • كما أن الأفلاك تفيض عن العقول التى تحركها وبنفس الطريقة تأتى الأرض للوجود • وقد يبدو أن هذا التفسير للخلق الذى استعاره القديس البرت من المشائين العرب يتناقض مع الثبات الالهى ومع فعل الخلق الالهى • الا أن ألبرت لا يعتقد أن الفيض يمكن أن يقلل من شأن الله أو يجعله يخضع لبعض التغيرات لأنه يبين أن أية علة لا تعمل الا بالاعتماد على العلة الأولى وبمساعدتها ، بحيث أن الفيض كله يجب أن يرجع فى النهاية لله • ويبدو أن هذا الفيض يأخذ معنى الانتشار التدريجى للخير عند القديس ألبرت فى بعض الأحيان ، كما يبدو أحيانا وكأنه نمط من الانتشار التدريجى للنور • وواضح أنه تأثر بكتاب العلل وبالأفلاطونية المحدثة ، وبالمشائين الأفلاطونيين فى هذا المجال أكثر مما تأثر بأرسطو التاريخى • ولكن يبدو أن القديس ألبرت نفسه لم يتبين أن نظرية الفيض التى يقول بها لا تتفق تماما مع النظرية المسيحية للخلق أى مع نظرية الخلق من عدم • ويلخص لنا كوبلستون ذلك الموقف الفكرى عند القديس ألبرت قائلا : لا أدعى أن القديس ألبرت كان يريد جعل نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة تحل محل النظرية المسيحية ، ولكنه حاول التعبير عن الأولى بمصطلحات الثانية دون أن يتبين تماما صعوبات مثل تلك المحاولة (٨) • ولعل هذا هو سبب عدم وضوح كتابات القديس ألبرت الفلسفية •

وفسر ألبرت الكبير أرسطو بطريقة فريدة بالنسبة لنظرية العالم• فهو يذهب الى « أن الذى يفهم أرسطو جيدا يرى بلا صعوبة أن هذا الفيلسوف لم يثبت أبدا قدم العالم ولا قدم الحركة ولكنه فقط افترضهما » (٩) ، ويبدو من قوله هذا وكأنه يدافع عن أرسطو ضد رجال الدين• ويمكننا القول أن لألبرت الكبير موقفين مختلفين بعض الشىء من

---

(٨) Copleston : La philosophie médiévale p. 318.

(٩) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 434.

الفكر الأرسطى • ففى بداية حياته الفكرية كان اقرب الى عالم اللاهوت منه الى الفيلسوف ، أما بعد طول اشتغاله بالفلسفة فقد أصبح أقرب الى الفيلسوف منه الى رجل الدين ، ولعل رأينا هذا يتضح تماما لو رجعنا بالتالى لقائمة أعماله التى قدمناها فى بداية هذه الدراسة والتى تظهر التطور الفكرى الذى حدث لدى القديس ألبرت • كان القديس ألبرت وقت شرحه لطبيعة أرسطو وكتابته لفيزيقاه كان مايزال متشبعا بتعاليم اللاهوت الكلاسيكية ، تلك التى تعتبر أمامها القديس أغسطين، كما كان مصمما على عدم التضحية بتعاليم هذا اللاهوت من أجل النظريات الفيزيقية والميتافيزيقية التى يقول بها كل من الفلاسفة اليونان والعرب • ولكن بعد دراسة صبورة وطويلة للنظريات اليونانية ـ العربية تحول ألبرت بالتدريج وظهر ألبرت جديد فى الميتافيزيقا • لقد أصبحت آراؤه فى « الفيزيقا » تبدو له عبثا فى الفلسفة ، وأصبحت البراهين التى كان يعتبرها قوية ومتينة للغاية تبدو له مجرد حجج لاهوتية لا يصح اللجوء اليها فى النقاش الفلسفى • وبالرغم من أن هذا المؤمن المستجد بالفلسفة كان يعلن أنها ليست آراءه وأنه لايؤكد حقيقتها فانه كان يعرضها بطريقة تكذب ما يعلنه : لقد غزت الأرسطية فكر ألبرت (١٠) •

ولو تتبعنا تطور نظرية العالم عند ألبرت الكبير لرأيناه يأخذ نفس مسار تطور فكره • فهو فى أول شروحه على أرسطو وهو «الطبيعة» يتبع ابن ميمون فى موقفه من مسألة قدم العالم • فبعد محاولة الوصول الى حجج فلسفية لصالح الخلق ولصالح قدم العالم أيضا ، انتهى الى أن أى من هذين الرأيين لا يمكن أن يبرهن عليه برهنة يقينية والى أن كل ما يمكننا فعله هو فقط التوصل الى حجج احتمالية لصالحهما معا (١١) • ولكنه لم يقف أبدا عند هذه الاحتمالية ، ففى شروحه الأرسطية التالية وخاصة فى « الميتافيزيقا » قدم لنا العديد

---

(١٠) Ibid p. 449.

(١١) St. Albert : Physica, lib. VIII. tract. I, chap. XV cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge p. 300.

من تفاصيل نظرية ابن سينا عن العقول المحركة للسماوات وعن خلقها (١٢)٠ أصبح فيما يبدو يأخذ بقدم العالم كما جاء فى النظرية المشائية المصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة عند ابن سينا ٠ ولم يصل ألبرت فى رأينا أبدا الى حد القول بالنظرية الأرسطية الخالصة النقية كما جاءت فى شروح ابن رشد ، بل وقف عند حد القول بالقدم وبالصدور معا أى بالأرسطية الأفلاطونية ٠ ويعتقد بربييه أن ألبرت تراجع عن هذه النظرية فى مؤلفه « الأحكام » عندما عد من يشبهون العقول المحركة بالملائكة « مجانين » وعد هذه النظرية ذاتها (لضلالة ملعونة) (١٣) وفى الحقيقة هناك شبه اجماع على أن كتاب « الأحكام » وضعه ألبرت قبل شروحه الأرسطية وبالتالى فان حكمه هذا على النظرية المشائية الأفلاطونية المحدثة سابق على ايمانه بها ذلك الايمان الذى تجلى فى شروحه الأرسطية اللاحقة ٠

(ج) مقارنة بين البرت الكبير وابن رشد فى هذا المجال :

على الرغم من محاولة ألبرت الكبير الجادة لاستيعاب الأرسطية فى الفكر المسيحى فانه لم ينجح فى ذلك ٠ اذ بقيت الأرسطية فى فكره قائمة بذاتها مستقلة فى شروحه وغير مندمجة فى بقية فكره الذى تجلى فى مؤلفاته اللاهوتية التى اعتبرها معبرة عن فكره الحقيقى ٠ وفيما يتعلق بنظرية أصل الكون أو أصل العالم ظل ألبرت الكبير متأثرا بشدة بالأفلاطونية المحدثة خاصة بما جاء فى كتاب العلل ٠ واعتمد على هذا المبدأ الشهير الذى أعتمد عليه المشاؤون العرب من قبل ، وخاصة ابن سينا ، ألا وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وهو المبدأ الذى يعبر بايجاز عن كل نظرية الفيض الأفلاطونية ٠ ولقد رأينا كيف تنبه ابن رشد الى أن هذا المبدأ مدسوس على الفلسفة الأرسطية ولذلك رفضه بشدة وصراحة وتمسك على العكس بالنظرية الأرسطية الى حد كبير ٠ وعلى الرغم من أن نظرية الفيض لا تتفق والعقيدة المسيحية

---

(١٢) Bréhier (E) : La philosophie du moyen âge (Bibl. de synthèse historique. L'évolution de l'humanité 45). Paris, 1937, p. 300.

(١٣) Ibid p. 300 et St. Albert : Sentences, dist. XIV art. 6.

فقد أخذ بها القديس ألبرت ايمانا منه بأنها تعبر عن الحقيقة الفلسفية ! ويمكننا القول بعد هذا العرض أن القديس ألبرت لم يأخذ شيئا تقريبا من النظرية الأرسطية عن أصل الكون وبالتالى لم يتأثر فى هذا المجال بابن رشد بل وقع فى حبائل التفسير الأفلاطونى المحدث الذى قدمه المشاؤون العرب أمثال ابن سينا والذى كان منتشرا حينذاك ٠

ثانيا ـ مشكلة العالم عند القديس توماس الأكوينى :

اضطر كل الفلاسفة المؤمنون باله واحد والسابقون على القديس توماس الأكوينى عند تعرضهم للميتافيزيقا أن يتجاوزوا أرسطو بالرجوع الى احدى صور الأفلاطونية وبذلك أكملوا أرسطو أو عدلوه وهذا ماقعله مثلا ابن سينا وابن جبيرول وابن ميمون وابن رشد ، الا أن أحدا منهم لم يستطع أن يتغلب تماما على التعارض الموجود بين فلسفتى العصور القديمة ، أى بين الأرسطية والأفلاطونية ، وبالتالى لم يستطع التوفيق بينهما فى وحدة مذهبية واحدة ٠ لم ينجح فى ذلك أحد قبل القديس توماس الأكوينى ، وهذا هو بالتحديد ما يمثل أصالته وقدره ، اذ استطاع أن يقدم ميتافيزيقا أرسطو بطريقة تحتوى على كل القضايا الرئيسية للميتافيزيقا الأفلاطونية وفى نفس الوقت استطاع أن يحقق المطالب الأساسية للعقيدة الموحدة (١٤) ٠ هكذا قدم لنا المؤرخ الفلسفى فان ستينبرجن موقف القديس توماس الأكوينى من الميتافيزيقا بوجه عام وهو يشتمل بالطبع على النظرية التى تعنينا ونقصد بها أصل العالم ٠ ونحن نوافق فان ستينبرجن على ان القديس توماس استطاع أن يحقق نجاحا كبيرا فى التوفيق بين الميتافيزيقا الأفلاطونية والميتافيزيقا الأرسطية من جهة ، وبينهما وبين المفاهيم المسيحية من جهة أخرى ، ولكننا نختلف معه فى أن ابن رشد حاول أن يوفق بين الأرسطية والأفلاطونية كما نختلف معه فى أن القديس الأكوينى كان أول من نجح فى التوفيق بين العقيدة والميتافيزيقا الأرسطية اذ سبقه ابن رشد الى هذا كما سبق أن رأينا بل أن الأكوينى أخذ الكثير عنه فى هذا المجال ٠

---

(١٤) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 339.

واجهت القديس توماس الأكوينى ، كما واجهت كل المفكرين الموحدين من قبله سواء كانوا يهودا أم مسلمين أم مسيحيين ، ثغرات خطيرة فى ميتافيزيقا أرسطو الذى ابتعد عن المشكلة الرئيسية فى مبحث الوجود بالنسبة لهم ، الا وهى أصل هذا الوجود أو أصل العالم ٠ كانت الفكرة المحورية فى ميتافيزيقا أرسطو هى فكرة المحرك الأول أو الفعل الخالص ، وهو العلة العليا للحركة ، وان لم يكن علة الوجود ٠ وهو لأنه فكر (أو عقل) قائم بذاته وقديم ، سجين تعاليه ومنعزل عن العالم الجسمانى الذى يحركه باعتباره موضوعا لعشقه وان لم يخلقه ، ولا يعرفه ولا يعنى به أو يتحكم فيه ٠ ولا تعالج هذه الميتافيزيقا الأرسطية قضية ارتباط الموجودات بالمحرك الأول ، ومن أجل هذا غدت هذه الميتافيزيقا غير متكاملة وغير مقبولة بالنسبة للمؤمنين الذين يعرفون بفضل الوحى الالهى أن هناك خالقا يعنى بالكون (١٥) ٠

وكان توماس أرسطيا الى حد كبير ولكنه كان قبل كل شىء فى رأينا عالم لاهوت مخلصا تماما لدينه ومتمسكا بايمانه ٠ ونتيجة لهذا لابد وأنه تنبه للمأزق الذى تضعه فيه مشكلة أصل الوجود أو مشكلة العالم كما كانوا يسمونها فى العصور الوسطى ٠ ولقد حل هذه المشكلة ببراعة عندما اعتبر أن الايمان بحدوث العالم عقيدة ايمانية لابد من الايمان بها وان لم نستطع البرهنة عليها عقليا ، هذا من جهة ومن جهة أخرى قال انه لا يمكن البرهنة على قدم العالم عقليا ٠ وذهب تأييدا لرأيه بالنسبة لقدم العالم الى أن أرسطو نفسه وهو أعظم من قال بهذه النظرية لم يجزم بها بل اعتبرها فكرة مقنعة فحسب دون أن يبرهن عليها بالبراهين العقلية ٠ يقول القديس توماس فى الخلاصة اللاهوتية : « ان عقائد الايمان لا يمكن اثباتها بالبرهان لأن الايمان يتعلق بغير المنظورات ٠٠٠ وكون الله خالق العالم بحيث أن العالم حادث عقيدة ايمانية ٠٠٠ فاذا حدوث العالم انما يعلم بالوحى فقط ولذا يمتنع اثباته بالبرهان » (١٦) ٠ كما يقول : « ليس

---

(١٥) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 338 — 389.

(١٦) الخلاصة اللاهوتية ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الثانى ، ص ٥٦٦ ، ٥٦٧ ٠

من الضرورة أن يكون العالم قديما · ولذا ليس يمكن اثبات ذلك بطريقة البرهان وليست الأدلة التى أقامها على ذلك أرسطو فى الطبيعيات ك٢ برهانية على الاطلاق » (١٧) ويقدم لنا القديس توماس ثلاثة أدلة على أن أرسطو لا يعتبر أن حجته على القدم برهانية · ان أرسطو . فيما يقول ، لم يتحدث عن قدم العالم باعتبارها نظريته بل باعتبارها نظرية من عارضوا القائلين بالحدوث أمثال انكسا جوراس ابنادوقليس وأفلاطون · وكانت هذه طريقة أرسطو فى معالجة القضايا الفلسفية المختلفة ، أى أنه كان يعرض لأقوال السابقين عليه ويقارن بينها ويرجح بعضها وينكر البعض الآخر · ثم انه وهو يستشهد بحجج السابقين عليه القائلين بالقدم لا يفعل ذلك على أساس أنها حجج برهانية بل يتقدمها على أنها أدلة مقنعة فحسب · وأخيرا لقد صرح أرسطو فى كتاب الجدل (فى الكتاب الأول فى الباب التاسع منه) ان مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التى لا نملك بصددها أدلة برهانية (١٨) ·

قصدنا من هذه المقدمة تحديد موقف توماس الأكوينى فى خطوطه العريضة من مشكلة أصل العالم هل هو قديم أم حادث · ويتضح مما سبق أن القديس توماس الأكوينى لا ينكر عقليا أو فلسفيا احتمال قدم العالم ، وان كان يؤمن بحدوثه لأن الوحى أنبأنا بذلك · ولقد كان هذا هو موقف ابن رشد تماما ، أو على الأقل كان هذا موقفه فى كتبه التوفيقية · ولا ننكر أن جرأة اين رشد انتقل جزء كبير منها الى القديس الأكوينى ولذلك « همهم » البعض ضد جرأته فرد عليهم فى كتابه الشهير "De aeternitate mundi contra murmurantes . وربما يكون الاختلاف الأساسى بين موقف فيلسوف قرطبة وقديس المسيحية المتفلسف هو أن ابن رشد بدفاعه عن أدلة الفلاسفة على قدم العالم قدم دليلا على ايمانه بهذه النظرية ·

ولقد برهن ابن رشد على قدم العالم زمانا وان انكر قدم العالم بالذات لأن هذا النوع الأخير من القدم لله وحده · وتبين القديس توماس

---

(١٧) الخلاصة اللاهوتية ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٢ ·

(١٨) المرجع السابق ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٢ ·

هـذين النمطين من القـدم ، ولـكنه ذهب الى أن مفهوم العـلة فى القديم لا يكون واضـحا ولذا فقـد رفض اعتبـار العـالم قـديما زمانا حتى تتضح علتـه وبالتـالى تتضح القـدرة الالهيـة الخالقـة • كان توماس أكثر حـذرا من ابن رشد وأكثر التزاما بجوهر وبظـاهر عقيـدته ، أما ابن رشـد فقـد دفعتـه جرأته الفلسفية الى القول صراحة بقـدم العـالم زمانا •

وعند توماس ان الله خلق الزمان مع العـالم حينما أراد ، ولقـد سبقه ابن رشد لهـذه الفكرة فالزمان هو مقيـاس الحركة التي وجدت مع وجود العـالم • ويؤكد القـديس توماس على أن فعل الله أشرف من فعل الفـاعل الجزئى ، ففعـله فى خارج الزمان ، أما الفـاعل الجـزئى ففعـله فى الزمان • وهو وان أنـكر قـدم الزمان الا أن نصـوصه توحى بأن الخلق ، لاشتماله على خلق الزمان ذاته ، قـد تم فى السرمدية ، أى خارج الزمان المحسوس ، فهو قـديم أو سرمدى مثل الله • يقول : « ليس يجب اعتبـار الفـاعل الجزئى الذى يقتضى سبق شىء ويصـدر شيئا آخر كالفـاعل الـكلى الذى يصـدر الـكل فان الفـاعل الجزئى يصـدر الصـورة ويقتضى سبق وجود المـادة ••• وهـذا ليس له محل فى الله الذى يصـدر الصـورة والمـادة معا ••• ثم الفـاعل الجزئى يقتضى تقدم الزمان كمـا يقتضى تقـدم المـادة ولذا ينبغى أن يعتبر فيـه أنه يفعل فى الزمان المتأخر لا المتقـدم باعتبـار تصور التعـاقب فى أجزاء الزمان وأما فى الفاعل الـكلى الذى يصـدر الشىء والزمان فـلا محل لاعتبار أنه يفعل الآن لا فى زمان سابق ••• كأنما يقتضى تقـدم الزمان على فعله بل يجب أن يعتبر فيـه أنه أعطى معلوله الزمان على قـدر ما أراد وحينما أراد ويحسب ما كان ملائمـا لاظهـار قـدرته لأن العـالم اذا لم يكن قـديما فهو أهـدى الى معرفـة القـدرة الالهيـة الخالقـة منه لو كان قديما لأن كل ما ليس بقـديم فواضح أن له علة بخـلاف ما هو قـديم فان ذلك ليس واضـحا فيـه » (١٩) • ويحتفظ القـديس توماس لله أيضـا بشرف التقدم على العـالم بالمـدة ، فوقت الله هو الأزل بينما وقت العالم هو الزمان •

---

(١٩) الخلاصـة اللاهوتيـة : الـكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٤ •

يقول : « ان الله متقدم على العالم بالمدة وليس المراد بالمتقدم تقدم الزمان بل تقدم الأزل أو يقال أن المراد به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود » (٢٠) • وبالرغم من اعتماد القديس توماس على الكثير من المفاهيم الأرسطية - الرشدية فى مسألة العالم ، الا أنه اختلف مع ابن رشد فى تمسكه بحرفية العقيدة فى هذا المجال ، ومن أجل هذا اهتم بالتفرقة بين الأبدية والزمان الحقيقى ، تلك التفرقة التى لم يلتفت اليها ابن رشد •

(أ) العالم حادث عند القديس توماس :

ان أصل الوجود أو العالم من أكثر المشاكل الفلسفية غموضا • زعم البعض أنه فى الامكان البرهنة على أن الكون قد وجد دائما ، أما البعض الآخر فزعم على العكس امكانية اثبات أن الكون قد بدأ بالضرورة فى الزمان • ويعتمد الفريق الأول على سلطة أرسطو ، وان كانت نصوص المعلم الأول ليست واضحة بهذا الصدد كما سبق أن بين القديس توماس نفسه • ان نظرية قدم العالم بصورتها المتبلورة ليست نظرية أرسطية فى الحقيقة بل هى نظرية رشدية حرمها أسقف باريس ايتين تومبييه فى عام ١٢٧٠ كما رأينا فى الباب الأول • أما الفريق الثانى الذى يقول بحدوث العالم فيعتمد على كل التراث اليهودى - المسيحى المعتمد أساسا على سفر التكوين الذى جاء فيه أن العالم قد بدأ • ان بدء العالم مفهوم فلسفى وان كان لا يمكن اثباته بالعقل الطبيعى • فالوحى وحده هو الذى يقول به ، ولكننا لا نستطيع اثبات الخلق فى الزمان فلسفيا (٢١) •

ويقدم لنا القديس توماس حجج القائلين بالقدم • وأهم هذه الأدلة هو ذلك الذى يقوم على العلة الكافية • ان الله هو العلة الكافية للعالم سواء من حيث هو علة غائية بما أنه الخير الأسمى ، أو من حيث هو علة فاعلة بما أنه القدرة العليا الا أننا نعرف أن الله

---

(٢٠) نفس المصدر الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٥ •

(٢١) Jugnet : La pensée de St. Thomas d'Aquin p. 162.

وجد منذ القدم ، اذن فالعالم مثل علته الكافية ذاتها يوجد أيضا منذ القدم . ومن جهة أخرى من البديهى أن المخلوق يفيض عن علته بواسطة فعل هذه العلة وفعل الله قديم ، ولو لم نقبل ذلك لكان علينا اما أن نقبل أن فعل الله كان بالقوة ثم أصبح بالفعل بواسطة عامل سابق وهذا مستحيل ، أو ننكر كون فعل الله هو ذات ماهيته القديمة . لابد اذن أن يكون العالم قد وجد دائما بالضرورة (٢٢) . وتذكرنا هذه الحجة بنفس الحجة التى يقدمها ابن رشد فى « تهافت التهافت » (٢٣) .

والدليل الثانى على القدم يعتمد على المخلوقات . ان فى الكون مخلوقات لا تفسد مثل الأجسام السماوية أو الجواهر العاقلة . والذى لا يفسد هو القادر على الوجود دائما ، أى لا يمكن اعتبار أنه يوجد أحيانا ولا يوجد فى أحايين أخرى . الا أن ما له بداية وجود يدخل فى فئة ما يوجد حينا ولا يوجد فى أحيان أخرى . اذن ، الذى لا يفسد لا يمكن أن تكون له بداية (٢٤) . وأخيرا يمكننا ، وهذا هو الدليل الثالث على القدم ، استنتاج قدم العالم من قدم الحركة . ان أى حركة جديدة لا توجد أبدا بدون تغير سابق فى المحرك أو فى المتحرك . الا أن التغير ما هو الا حركة ، اذن هناك دائما حركة سابقة على تلك التى تبدأ وبالتالى فاننا سنجد ، مهما ارتفعنا فى سلم هذه السلسلة ، حركة ما . ولكن اذا كانت الحركة موجودة منذ الأزل ، فلابد أن يكون هناك متحرك منذ الأزل ، لأن الحركة لا توجد الا فى متحرك : الكون قد وجد اذن منذ الأبد (٢٥) .

---

(٢٢) Gilson : Le thomisme p. 132 — 133, Contra Gentiles II, 32.

والخلاصة اللاهوتية الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦٠ - ٥٦٢ .

(٢٣) تهافت التهافت : ص ٩٧ .

(٢٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٠ .

(٢٥) نفس المصدر : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦١

Gilson : Le thomisme p. 133 — 134.

وبعد أن قدم حجج الفلاسفة على القدم يحاول هدمها • ويذهب الى أنه من الممكن ابطال الدليل الأخير بتفرقة بسيطة • فان توجد حركة دائما لا يعنى أنه لابد وأن يوجد دائما متحرك • يمكننا القول فقط أن الحركة وجدت منذ اللحظة الأولى التى وجد فيها المتحرك ، ولكن هذا المتحرك يمكن أن يكون قد جاء للوجود بواسطة الخلق • أما الدليل الثانى فالرد عليه هو أن الشىء ليكون قادرا على الوجود دائما يجب أولا أن يوجد ، أى أن الموجودات الخالدة لا يمكن أن تكون كذلك الا اذا كانت موجودة أصلا • وما يقوله أرسطو فى الكتاب الأول من «السماء» لا يعنى أن الكائنات الخالدة لم تبدأ أبدا فى الوجود بل يعنى أنها لم تبدأ فى الوجود بواسطة التوالد الطبيعى مثلها مثل الكائنات التى تخضع للكون والفساد • ان امكانية خلقها اذن مقبولة تماما • أما الدليل الأول الذى يقوم على أن العالم مخلوق وأن الله هو خالقه وهو علته الكافية ، فيرد عليه القديس توماس بأن هذا الكون أو العالم يخضع لارادة الله وحدها من حيث أن له كما محددا من زاوية الحجم ، وأنه كذلك يخضع لهذه الارادة من حيث حصوله على كم محدد من حيث الزمان من نفس المصدر أى من الله • ولو اعترض على هذه الحجة بأن ارادة الله لا تتغير ، ولذا لابد أنها ارادت وجود العالم منذ الأبد وبالتالى لابد أن العالم قد وجد كذلك منذ الأبد ، لكان الرد بأن هذا الاعتراض يخضع فعل العلة الأولى لنفس الشروط التى تتحكم فى أفعال العلل الجزئية التى تتم أفعالها فى الزمان • ان العلة الجزئية ليست علة للزمان الذى يتم فيه فعلها ، أما الله فهو على العكس علة الزمان ذاته ، لأن الزمان موجود فى كلية الأشياء التى خلقها (٢٦) •

والعقيدة المسيحية تقول لنا ان العالم لم يوجد منذ الأزل بل تذهب الى أن الله خلقه ، ولذا يمكننا القول أن الله قد أراد تحديد بدءا للعالم أى أنه أراد أن يضع له حدا فى الوقت كما نحدد له حدا فى المكان •

---

(٢٦) Ibid p. 135.

والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ص ٥٦٣ ـ ٥٦٥ •

ويفسر جوتييه فكر القديس توماس بالنسبة لهذه المسألة تفسيرا جديدا تماما ، فيقول أنه لكى يسهل علينا فهم مفهوم الخلق فى الزمان علينا استبعاد هذا السؤال : « ماذا كان يفعل الله قبل الخلق ؟ » . ان مفهوم « القبل » مرتبط بمفهوم الزمان ولكن الزمان ليس اطارا خاويا وغير متناه تأتى الأشياء لتحتل مكانا بداخله ، بل هو عدد أو مقياس حركتها . ولو لم تكن هناك موجودات مادية لما كان هناك زمان . لا يوجد اذن « قبل » بالنسبة للعالم ، بما أن مشكلة الزمان من غير العالم ليس لها مضمون . ان وقت الله هو الأزلية . خلق الله العالم وأخضعه للزمان أما هو فهو لا يوجد فى الزمان ، فهو لا مادى ، ولا نهائى أى هو بلا صيرورة . ولا يعد الفعل الخلاق تغييرا يحدث فى الله . فيما أن الأزلية ليس بها قبل أو بعد ، فان ارادة الخلق موجودة فى الله منذ الأزل ، وهى لا تولد فى زمان ، وتجليها لنا وحده هو الذى يمكن أن يكون فى الزمان (٢٧) .

ذهب القديس توماس الى أنه لا يمكن البرهنة على قدم العالم ، فهل خطى خطوة أخرى للامام وحاول البرهنة على حدوث العالم وهو الموقف الذى يتخذه عموما الأوغسطينيون ؟ لا ، بل رأى القديس توماس أن هذا الموقف غير مقبول منطقيا ! ان خلق العالم فى الزمان لا يمكن استنتاجه بالضرورة لا من النظر فى العالم ذاته ، ولا من النظر فى ارادة الله ، الا أنه يمكننا الاعتقاد ، حتى اذا لم نستطع البرهنة على ذلك ، ان العالم قد بدأ لأن العقيدة تقول لنا ذلك . لقد وقف اذن القديس توماس موقفا وسطا بين الرشديين الذين يؤكدون قدم العالم ، وبين الأوغسطينيين الذين يؤكدون حدوثه بأن قال بامكانية بدء العالم فى الزمان وبامكانية قدمه أيضا .. فلسفيا بالطبع (٢٨) . ويمكننا تلخيص موقف القديس توماس كالآتى : ان الفلسفة اذا كانت عاجزة عن البرهنة على ماتؤكده العقيدة أى عن اثبات أن له بداية فانها تستطيع مع ذلك أن تهدم البراهين التى قدمها بعض الفلاسفة على قدم العالم .

---

(٢٧) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 165 — 166.

(٢٨) Gilson : Le thomisme p. 136 — 138.

ويعتقد جيلسون أن القديس توماس نجح فى التوفيق بين المسيحية وبين الأرسطية فيما يتعلق بنظرية العالم (٢٩) • ولا نوافق جيلسون على رأيه هذا لأن كل ما فعله القديس توماس هو تمسكه بما تقوله المسيحية ولم يأت بأى جديد ، ولا بأى تأويل للعقيدة بما يجعلها تتفق والأرسطية • أما ابن رشد فلقد رأينا كيف أنه تأول الدين الاسلامى بحيث جعله يقول بقضية أرسطية ، ألا وهى قدم العالم ، وان ألبسها لباسا اسلاميا فجعلها قدم حادث أى مخلوق • فالجديد الذى أتى به ابن رشد هو التوفيق بين الخلق والقدم ، فالمفهومان عنده لايتعارضان، وكان هذا هو الحل العبقرى لهذه المشكلة الشائكة • أما القديس توماس فميز بوضوح بين المفهومين : ان الفلسفة يمكن أن تبرهن على الخلق ولكنها لا تستطيع البرهنة على أنه قد تم منذ القدم ab aeterno تماما كما أنها لا تستطيع البرهنة على الحدوث •

ذهب الأكوينى الى أن الله قديم وبالتالى ففعل الخلق عنده ، قديم أما الأثر الخارجى لهذا الفعل ، أى العالم نفسه ، فيجب أن يتم بالطريقة التى أرادها الله • واذا كان الله قد أراد أن يكون هذا الأثر الخارجى موجودا بعد أن لم يكن موجودا esse post non esse فلا يجب أن يكون قد وجد منذ القدم esse ab aeterno حتى اذا كان فعل الخلق ذاته كما سبق أن قلنا كفعل من أفعال الله قديما (٣٠) •

(ب) الخلق من عدم :

يقول توماس الأكوينى عن الخلق من عدم بعد أن ذكر ابن رشد كأساس فلسفى يعتمد عليه : « ليس يجب اعتبار صدور موجود جزئى عن فاعل جزئى فقط بل يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة

---

(٢٩) Ibid p. 139 — 140.

(٣٠) Contra Gentiles 2, 3—37 cité par Copleston Histoire de la philosophie p. 389.

والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦٢ ـ ٥٦٥ •

الكلية ٠٠ وهذا الصدور هو الذي نخصه بالخلق ٠ وما يصدر بحسب الصدور الجزئى فليس يقدر له وجود قبل صدوره ٠ فاذا اعتبر صدور الموجود الكلى كله عن المبدأ الأول يستحيل تقدير موجود قبل هذا الصدور ٠ واللاشىء هو نفس اللا موجود ٠ فاذا كما أن توليد الانسان يكون من لا موجود أي من لا انسان كذلك الخلق الذى هو صدور الموجود كله يكون من لا وجود أى من لا شىء » (٣١) ٠ ان الخلق هو صدور عن علة أولى كلية هى الله وهو وجود بعد لا وجود أى بعد عدم ، تماما كما أن العلة الجزئية توجد معلولها بعد أن لم يكن موجودا ٠ يبدو أن القديس توماس كان يدرك صعوبة تصور الخلق من عدم الذى تقول به العقيدة ، ولذلك وكما هى عادته دائما يقدم لنا الاعتراضات التى يمكن أن تقام فى وجه الفكرة لينقضها بعد ذلك ٠ ولعل أهم هذه الاعتراضات هو أن الفعل الذى هو انتقال من موجود الى موجود أشرف من ذلك الذى ينتقل من لا شىء (أى من العدم) الى شىء (أى الى وجود) ، وبالتالى فالخلق باعتباره أشرف الأفعال لابد أنه انتقال من موجود الى موجود (٣٢) ٠ ويرد على هذا الاعتراض ببراعة فى الحقيقة ، وان كان المبدأ الذى اعتمد عليه يبدو وكأن الموقف هو الذى أملاه عليه ، فهو لا يستند فى رأينا الى أى أساس منطقى أو عقلى ٠ أما هذا المبدأ هو « أن التغييرات تستفيد النوع والشرف لا من طرف منه بل من طرف اليه » ٠ أى أن قيمة أو رتبة أو شرف التغير يستمد مما يصير اليه الموجود بعد التغير ولا يستمد مما كان عليه قبل هذا التغير ٠ وعلى هذا الأساس يكون التوالد أشرف من الاستحالة لأن التوالد هو انبثاق صورة جوهرية بعد عدمها بينما الاستحالة هى تحول من صورة عرضية الى أخرى ٠ وعلى هذا الأساس أيضا يكون الخلق من عدم أشرف من الخلق من شىء » (٣٣) ٠

---

(٣١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٤٥ ، الفصل الأول ، ص ٥٤٢ — ٥٤٣ ٠

(٣٢) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول — المبحث ٤٥ — الفصل الأول ، ص ٥٤٢ ٠

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٥٤٣ ٠

الخلق اذن بالنسبة للقديس توماس الأكوينى ، هو بكل وضوح وصراحة خلق من العدم • أما السلطة الفكرية التى اعتمد عليها هنا فهى ابن رشد كما يذكر هو نفسه • تأول ابن رشد ما جاء فى سفر التكوين « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » بأن « الخلق احداث شىء من لا شىء » فاعتمد القديس الأكوينى على هذا التأويل فى كل استدلاله (٣٤) • ولقد سبق أن بينا أن لابن رشد موقفا فلسفيا دقيقا للغاية من قضية الخلق من عدم اذ أن المادة عنده قديمة وان كانت مخلوقة •

وكلمة ex nihilo هذه أى « من العدم » تستحق التوقف عندها • ذهب القديس توماس الأكويني الى أنها لا تشير الى السببية المادية بل الى أنها تشير الى الترتيب كأن تقول « ان الظهر يصير من الصباح » أو تشير الى نفى السببية المادية • فيكون معنى قولنا « يحدث من لا شىء » هو « لا يحدث من شىء » (٣٥) • ويقدم لنا جيلسون توضيحا لهذا المفهوم الذى شغل كل فلاسفة ولاهوتى العصور الوسطى ، فيقول ان النمط الذى يفيض وفقا له كل الوجود عن العلة الكلية التى هى الله اسمه الخلق • والخلق هو التحول من اللا وجود (أى من العدم) الى الوجود ، وهو بالذات عندما نقول أن الله خلق الكون من لا شىء • ولا يعنى هذا أبدا أن الله هو العلة المادية بل يعنى أن الوجود ظهر بعد العدم وكون الله خلق العالم من العدم لا يعنى أنه أخرجه من مادة موجودة أصلا ، بل أن الخلق يعنى أن الوجود قد ظهر بعد العدم ، اذن لا توجد أية مادة عند الخلق عند القديس توماس (٣٦) •

الا أن قضية الخلق من عدم تبدو متعارضة مع الأرسطية تماما، تلك الفلسفة التى جعل الأكويني كل مهمته التوفيق بينهما باعتبارها ممثلة للحقيقة العقلية ، وبين العقيدة المسيحية بقدر الامكان • واعتمد القديس الأكويني للتوفيق بين أرسطو والمسيحية بالنسبة لهذه القضية

---

(٣٤) نفس المصدر ، ص ٥٤٢ •

(٣٥) نفس المصدر ، ص ٥٤٣ •

(٣٦) Gilson : Le thomisme, p. 111 — 112.

على فكرة ذكية للغاية ، سبق أن استخدمها وهو بصدد معالجة قدم أو حدوث العالم ، ألا وهي أن أرسطو نفسه لم يجزم بأنه ليس هناك خلق من عدم · ان قول أرسطو في الكتاب الأول من الطبيعيات في الفصل ٣٤ « لا يصنع شيء من لا شيء » وهو الذي يشكل الاعتراض الأول على فكرة الخلق من عدم يمكن الرد عليه بالتفرقة بين العلل الجزئية والعلة الأولى الكلية ، أي علة الوجود ككل · يقول الأكويني « ان متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا الا صدور المعلولات الجزئية عن العلل الجزئية التي لا تفعل الا في موجود سابق ، وكذلك أجمعوا على أنه ليس يفعل شيء من لا شيء الا أن هذا الأصل لا محل له في الصدور الأول عن مبدأ الأشياء الكلي » (٣٧) · أما الاعتراض الثاني على قضية الخلق من عدم ، وهو اعتراض أرسطي أيضا (فيما يزعم المشاؤون) فهو يقوم على أن التغيير وهو نمط الايجاد الوحيد في رأيهم، يكون دائما تغييرا في مادة موجودة أصلا · لقد خلط هؤلاء بين الخلق والتغيير ، وذهبوا الى أن الله لا يصنع شيئا من لا شيء أو الى أن « لا شيء يكون من العدم » ex nihilo nihil fit . وقد رد القديس توماس على هذا الاعتراض بأن الخلق ليس تغييرا لأنه خاص بالجوهر ذاته بينما التغيير يتعلق ببقية المقولات ، واذا حسبناه نمطا من التغيير فان ذلك يكون بالتصور العقلي فحسب (٣٨) · قصد القديس توماس بهذه التفرقة بين الخلق والتغيير بيان أن أرسطو لم يتعرض بالمرة لمفهوم الخلق (وهذا صحيح) وأن نمط « الايجاد » الوحيد الذي تعرض له كان هو التوالد أو التغيير في مادة ، اذن هذا الاعتراض لا يعد اعتراضا أرسطيا حقا ·

ماذا كان موقف القديس توماس الأكويني من المادة الأولى تلك التي اعتبرها أرسطو قديمة ومجرد قوة · نظر القديس توماس للعالم بعين المسيحي ، بعين عالم اللاهوت ، أي اعتبره قبل كل شيء مخلوقا لله· ورأى فيه مجهودا جبارا للتشابه مع الله · كان القديس توماس

---

(٣٧) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثاني ، ص ٥٤٥ ·

(٣٨) نفس المصدر السابق ، ص ٥٤٥ ·

الأكويني من طائفة القديس دومنيك للذى قام بمواجهة الذين جعلوا من المادة شرا ، اذ رأى هو فيها انعكاسا لله ، فهى تتطلع اليه وتقترب منه ساعية للتشبه به • وكان هذا واضحا بالذات بالنسبة للانسان (٣٩) •

كان من الضرورى أن يعتبر القديس توماس الأكويني المادة الأولى مخلوقة والا خرج على أساس جوهرى من أسس العقيدة ، ولذا كان عليه أن يواجه اعتراضات الأرسطيين الجذريين • أما أول هذه الاعتراضات فهو أن أرسطو ذهب فى الفصل ٦٢ من الكتاب الأول من الطبيعيات الى أن كل شىء يصنع من مادة قديمة • ورد الأكويني بأن أرسطو كان يعنى بالطبع هنا الصنع الجزئى أى الاستحالة ، أما الخلق فهو شىء آخر مختلف تماما فهو صدور كل الأشياء على المبدأ الكلى بما فى ذلك الهيولى • أما الاعتراض الثانى فملخصه أن الله لكونه المبدأ الفعال الوحيد فلابد وأنه مرتبط ارتباطا شديدا بالمادة الأولى وهى المبدأ الانفعالى دون أن يعنى هذا الارتباط صدور المادة عن الله • رد قديسنا على هذا الاعتراض بأن الانفعال هو معلول الفعل وبالتالى فان المادة من فعل الله • أما الاعتراض الثالث فيذهب الى أن كل فاعل يفعل مايشبهه والله فى المسيحية هو الفاعل الموجود بالفعل وهو مايستلزم أن يكون فعله مثله بالفعل أيضا • ومعنى هذا أن المادة التى قال عنها أرسطو انها موجودة بالقوة فحسب لا يمكن أن تكون من فعل الله • ورد الأكويني قائلا : ان ماهو موجود بالقوة يجب أن يكون مخلوقا أيضا (٤٠) أما كيف يكون الموجود بالقوة مخلوقا فى نفس الوقت فهذا مالم يفسره لنا قديسنا ، على عكس ابن رشد الذى سبقه الى نفس القول وان تفوق عليه بتوضيحه •

حل القديس الأكويني مشكلة المادة الأولى معتمدا فى رأينا على حل ابن رشد بقوله انها مخلوقة بالرغم من كونها بالقوة وان لم يذهب

---

(٣٩) Nicolas (M.J.) : Plaidoyer pour St. Thomas, dans Cahier, Cercle Thomiste, Le Caire p. 11.

(٤٠) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٤ ، ص ٥٣٦ – ٥٣٨ •

بالطبع الى حد القول أنها أيضا قديمة كما ذهب ابن رشد · وبهذا يكون قد تخلى عن مفهوم عزيز على الفلسفة الأرسطية وهو ما لم يفعله أبدا ابن رشد · فيقول القديس توماس أن ما هو بالقوة مخلوق أيضا فى نفس الوقت ، ويؤكد أن القدم لله وحده فيحطم دعامة ارسطية أساسية ألا وهى فكرة الوجود بالقوة الذى لا يمكن أن يكون حادثا ، ولو أنه بهذا يكون وفق بين المسيحية التى تذهب الى القول بالخلق من عدم وبين الأرسطية · وقد رأينا ان ابن رشد لم يحتاج الى التضحية بهذا المفهوم حتى يقول بالخلق من عدم ·

والخلق عند القديس توماس يتم دفعة واحدة ، أى أنه يرفض فكرة خلق الهيولى أولا ثم خلق الموجودات من هذه الهيولى يقول : « لأن الخلق هو اصدار الوجود بأسره لا اصدار الهيولى فقط » (٤١) و « الفعل الالهى لا يحتاج الى طبيعة (مادة) موجودة أصلا » (٤٢) · وترتب على انكار القديس الأكوينى لقدم المادة وعلى تأكيده أن الخلق يتم دفعة واحدة ومباشرة أن الخلق عنده لم يعد نوعا من التغيير (علما بأن نوع الايجاد الوحيد عند أرسطو هو التوالد (génération وبهذا يكون قد خرج تماما عن النظرية الأرسطية · وكرس القديس توماس الكتاب الثامن من كتابه « الطبيعة » للرد على الكتاب المقابل عند ابن رشد ، وكلا الكتابان عبارة عنشرح لنفس الكتاب عند أرسطو· ويدور هذا الكتاب حول فكرة أساسية ألا وهى أن الخلق من قبل الله ليس حركة ولا تغييرا ولكنه نوع من الصدور (٤٣) · ويختلف فعل الله وهو الخلق الكلى اختلافا تاما عن فعل الانسان وهو الصنع الجزئى · فالانسان محدود القدرة وهو ممكن الوجود ولذا فهو يحتاج الى مادة موجودة أصلا ليصنع منها ما يريد أما الله فهو ضرورى الوجود وهو مصدر الوجود الممكن ذاته ، هو اذن علة كل شىء بما فى ذلك المادة ·

---

(٤١) نفس المصدر : المبحث ٤٥ ، الفصل الرابع ، ص ٥٥٠ ·

(٤٢) Summa Contra Gentiles : Texte de l'édition Léonine — P. Lethielleux — Paris 1954, 2ème livre Chapitre 16 p. 49.

(٤٣) Renan : Averroès l'averroisme p. 238.

وتتنافى فكرة قدم المادة مع مفهوم الخلق ، كما تتنافى معه فكرة أنه حركة أو تغيير • فلو أن الخلق كان حركة أو تغييرا « لوجب أن يبحث له عن موضوع وهو ما يتنافى مع نفس فكرة الخلق » (٤٤) •

ويجد القديس توماس من يدافع بحماس عن أرسطيته ، فيذهب جينى الى أن مذهب أرسطو ذاته يحتمل فكرة الخلق حتى وان قال بقدم المادة ، وحتى ان لم يشر لفكرة الخلق من عدم • محظوظ هو القديس توماس الذى يجد مدافعين مخلصين عن ايمانه الحقيقى وفى نفس الوقت عن أرسطيته السليمة • أما ابن رشد فقد حلت عليه « لعنة العقل » سواء كان هذا فى حياته أم بعد مماته على أيدى أعداء الرشدية• وما يزال ابن رشد حتى الآن اما يكفر باسم الدين أو يدافع عنه على حساب فلسفته فتحرف هذه الأخيرة وتطمس معالمها الحقيقية وأرسطيتها الواضحة - وهى ميزتها الكبرى - تحقيقا لهذا الهدف ! يقول جينى مدافعا عن فكر القديس توماس أن نفس مبادىء الفلسفة الأرسطية لم تكن تجبر صاحبها على انكار الخلق وانكار أن للعالم بداية فى الزمان • وكانت تفرقته بين الفعل والقوة قائمة فقط على فكرة التغير • والخلق حتى لو كان فى الزمان in tempore ليس تغييرا وبالتالى فهو خارج نطاق المذهب الأرسطى ، بل أن الأرسطية يمكن أن تعمم حتى تشتمل على فكرة الخلق ذاتها • ويضيف جينى أنه ليس صحيحا أن فكرة الخلق لا تجد مكانا فى مذهب أرسطو ، وان كانت فكرة المادة القديمة تستبعد أن تكون له بداية زمانية (٤٥) • ويمكننا القول تعقيبا على ذلك أن القديس توماس أعطى هنا معان جديدة لمبادىء أرسطو، فأصبحت الفلسفة على يديه لاهوتا ، وكان هو يعتبر نفسه لاهوتيا (٤٦) •

---

(٤٤) Contra Gentiles, 2ème livre, chap. 17 p. 51.

(٤٥) Geny (Paulus) : La cohérence de la synthèse thomiste dans Xenia thomistica-Volumen Primum, Romae in Pont. Collegio Angelico 1925, p. 112 — 114.

(٤٦) Gilson : History of christian philosophy in middle ages p. 365.

والخليقة عند القديس توماس كما هي عند ابن رشد ليست خالقة، كان الفلاسفة المشاؤون العرب المتأثرون بالأفلاطونية المحدثة يذهبون الي أن الله لا يخلق الا شيئا واحدا ، وأن هذا الشيء يخلق بدوره شيئا آخر وذلك وفقا للمبدأ الشهير : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، أما رفض الوسائط فى عملية الخلق ففكرة رشدية كما سبق أن رأينا ويمكننا القول أن القديس الأكويني قد أخذها عنه · تمسك القديس توماس كما يقول لنا مؤرخ فلسفة العصور الوسطى الألماني الشهير جرابمان بفكرة انفراد الله بفعل الخلق كما أنكر استعانة الله بمخلوقاته كأدوات أو كعلل ثوان في الخلق (٤٧) وكما رفض ابن رشد نظرية ابن سينا في هذا الموضع رفضها القديس توماس الذى يقول في خلاصته اللاهوتية : « ان الخلق لا يمكن أن يكون الا فعلا خاصا بالله وحده لأن المعلومات التى هى أعم يجب اسنادها الى العلل التى هى أعم وأسبق والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود فيجب أن يكون هو المعلول الخاص للعلة الأولى والبالغة غاية العموم وهى الله ··· ذهب قوم الى أن للخلق وان كان فعلا خاصا بالعلة الكلية الا أنه مقدور لبعض العلل السافلة من حيث تفعل بقوة العلة الأولى وبهذا المعنى أثبت ابن سينا أن الجوهر الأول المفارق المخلوق من الله خلق جوهرا آخر بعده وجوهر العالم ونفسه وان جوهر العالم خلق هيولى الأجسام السافلة ··· لكن هذا باطل لأن العلة الثانية الآلية لا تشترك فى فعل العلة العالية » (٤٨) رفض اذن فكرة الخلق بواسطة الفيض تماما كما كان ابن رشد أول من رفضها ضمن المشائين العرب مدركا أنها فكرة مدسوسة على الأرسطية ·

وبقيت بعد هذا مشكلتان فى موضوع الخلق عند توماس الأكويني يجدر بنا أن نعرض لهما وهما : « كيف نتجت كثرة الموجودات المخلوقة عن الله الواحد البسيط ؟ » و « هل يخلق الله الأشياء بضرورة طبيعية ؟ » يجيبنا القديس توماس على هذين السؤالين فى جملة

---

(٤٧) Grabmann (M) : St. Thomas d'Aquin, traduction de Van Steenberghen, Paris 1920, p. 125.

(٤٨) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٤٥ ، الفصل الخامس ، ص ٥٥١ ·

والخـدة « ان الأشياء تفيض عن الله بالمعرفـة وبالارادة ، وبهذه الوسيلة يمكن لـكثرة الأشـياء أن تصـدر مباشرة عن الله الواحد البسيط الذى تحتوى حكمتـه تماما كل الموجودات (٤٩) • ونظريتـه فى المثل هى التى ساعدته على حل المشكلة الأولى • ان المثل هى صـور الأشياء المفارقة للاشـياء ذاتهـا وهى موجودة فى ذات الله • ولا يوجد فى الله مثـال للكون المخلوق ككل فحسب بل توجد فيـــه أيضا كثرة من المثل الخاصة بالموجودات المختلفـة التى تـكون هـذا الـكون • ويمكن الاعتراض على هـذه الفكرة بأن كثرة المثل لا تليق ببساطة الله ، ويحل القـــديس توماس هـذه المشـكلة بالتفرقـة بين نوعين من المثل • فثمة مثل نكونها نحن من خلال معرفتنـــا بالموجودات ، أى تتكون نتيجـة لمعرفتنـا بهذه الموجودات، كما أن ثمـة مثل هى مثل بمعنى أنهـا نماذج للموجودات ذاتها ، وهـذا النمط الثـانى من المثل وهو الأشرف بالطبع هو الخـاص بالله • ان هـذه المثل الموجودة لدى الله أشـبه بالمثل أو بنماذج الأشـياء المصنوعة فى عقل الصـانع • وكثرة المثل هـذه لا تدخل أى كثرة فى العقل الذى توجد به فهى ضمن معرفـة الله لذاته • ان الله يعرف بطريقة كاملة جوهره الذاتى أو ماهيته الخاصة الا أن هذه الماهيـــة يمكن أن تعرف ليس كمـــا هى فى ذاتهـا فحسب ولـكن من حيث مشاركة المخلوقات فيها بطريقة ما • « ان كل ماهيـة تفيض عن الماهيـة الالهيـة » فيما يقول القديس توماس

(٥٠) Omnis essentia derivatur ab essentia divine

واشتهرت هذه الفكرة التوماوية بالصيغة التالية :

"Scientie divina est cause rerum".

أى أن « العلم الالهى هو علة الأشـياء » • ويلفت جيلسون نظرنا لفكرة شـديدة الخطورة فى الحقيقـة وان كان يمر عليها بسرعة لا تتناسب مع أهميتهـا • يقول ان العـدم ليس هو بالقطع عند القـديس توماس « الرحم الأصلى » الذى خرجت منه كل المخلوقات ، لأن الوجود لا يمكن أن يصدر الا عن الوجود • ان كل الموجودات قـد وجدت لأن ماهيتهـا جاءت من المـاهية الالهيـة (٥١) • ولابد أن جيلسون يقصـد بهـذا أن الخلق جاء

(٤٩) Gilson : Le Thomisme, De Potentia qu III, art 4, ad Resp. — p. 1214.

(٥٠) Gilson Le Thomisme p. 127 — 128. De Verit, III, 5, ad sed contra.

(٥١) Ibid p. 128.

من ماهيـة الله وبالتـالى فالخلق من عـدم يعنى الخلق من العدم المادى وليس من العـدم العقلى المثـالى • وفى رأينـا أن فـكرة الخلق ، وفق المثل يمكن أن تتعـارض مع فـكرة الخلق فى زمان • ان المثـل عنـده هى جزء من ماهيـة الله ولذا لنـا أن نتساءل لو أخذنا جانب المعـارضة ألا يجب للمثل أن تـكون موجودة منذ الأزل ؟

وفـكرة أن العلم الالهى هو مصـدر الوجود فـكرة رشدية تماما • وكان للدكتور قاسـم فى كتابه « نظرية المعرفـة » الفضـل فى ابراز اقتباس القـديس توماس لهـذه الفكرة بكل تفاصيلها عن ابن رشد • لقـد حور ابن رشد فـكرة الألوهيـة الأرسطية التى تجعل الله لا يفكر الا فى ذاته لأنه عقل محض وبالفعل ولا يحتوى على أى شىء بالقوة بحيث جعل ذات الله تشمل كل مثل أو صـور الأشـياء • ان العلم الالهى ليس الا الموجودات فى أشرف وأكمل صـور وجودها • وقـد بين د• قاسم معتمدا على أسين بالاسيوس فى كتابه « الرشدية اللاهوتية عند القديس توماس الأكوينى » ان القديس توماس أخذ هذه النظرية عن طريق ريمون مارتان ، أكثر من فهم الفلسفـة العربيـة فى القرن الثـالث عشر والذى ترجم « ضميمة العلم القـديم » لابن رشـد ترجمـة أدبيـة ، والذى اعتمـد فى كتـابه الشهير « خنجر العقيـدة ضـد المسلمين واليهود » ضمن ما اعتمـد على تهـافت التهـافت • ومعروف أن القـديس توماس اعتمد على القسم الأول من « الخنجر » فى تأليفـه للخـلاصة اللاهوتية (٥٢) • ولعل مقـارنة النصـوص هنـا تظهر أو تقطع بأخـذ القـديس توماس عن ابن رشد • يقول ابن رشد فى « تهـافت التهـافت » مدافعـا عن فـكرة الالوهيـة الأرسطية ، التى رأت فى الله عقلا يعقل ذاته والتى يؤخذ عليهـا عموما أنها جعلت الله جاهـلا بمـاخلق : « وانما الذى يضـعون أن الذى يعقـله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود وأنه العقل الـذى هو علة للموجودات لا بأنه يعقل الموجودات من جهة انها علة لعقل كالحال فى العقل منا » (٥٣)• ويقول فى ضميمة العلم القـديم « الحـال فى العلم القـديم مع الموجود

---

(٥٢) د• محمود قاسـم : نظرية المعرفـة عنـد ابن رشـد ـ ص ١٤٨ ـ ١٥٨ •

(٥٣) تهافت التهافت : ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ •

خلاف الحال فى العلم الحديث مع الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له ، فاذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث فى العلم المحدث » (٥٤) ٠ ويقول القديس توماس فى خلاصته اللاهوتية : « ان وجود العلة الفاعلة الأولى أى الله هو عين تعلقها فاذا جميع المعلولات التى لها وجود سابق فى الله من حيث هو علتها الأولى لابد أن تكون موجودة فى تعقله وأن تكون كلها فيه على حسب الحالة المعقولة » (٥٥) ويقول أيضا بنفس المعنى فى عدة مواضع (٥٦) اكتفينا بذكر مثالا عليها يوضح التقارب الشديد بينه وبين ابن رشد فى هذا المجال ٠

اما المشكلة الثانية الا وهى « هل خلق الله الأشياء وفقا لضرورة طبيعية ؟ » فيحلها القديس توماس بأن يقدم لنا ثلاثة أدلة على أن الله خلق المخلوقات بارادة حرة وبلا أية ضرورة طبيعية ٠ وأول هذه الأدلة أن الله على عكس الطبيعة يعمل لتحقيق الغاية التى يعرفها، لأنه يمتلك العقل والارادة اللتان لا تمتلكهما الطبيعة ٠ أما الدليل الثانى فهو أن الطبيعة تعمل دائما - اذا لم يحل دون ذلك حائل - بطريقة واحدة لا تتغير والسبب فى ذلك أن كل شىء فيها يعمل وفق طبيعته ٠ اذن هي محددة بنمط وجود واحد ٠ أما الله فهو ليس محددا بالمرة بنمط وجود وحيد ٠ فلو عمل وفقا لضرورة طبيعية لخلق نمطا من الوجود لا متناه ولا محدد ٠ ومعلوم لدينا أنه يستحيل وجود لا نهائيين فى آن واحد ٠ ثمة تناقض اذن فى القول أن الله يخلق

---

(٥٤) « ضميمة لمسألة العلم القديم » : ص٣٨ فى« فلسفة ابن رشد » ، المطبعة المحمودية ، سنة ١٩٣٥ ٠

(٥٥) الخلاصة اللاهوتية : المبحث الرابع عشر ، الفصل الخامس، ص ٢٨٦ ، ١٨٧ ٠

(٥٦) نفس المصدر السابق : المبحث الرابع عشر ، الفصل الثامن، ص ١٩٣ ، ١٩٤ ٠

وفق ضرورة طبيعيـــة • ونمط الفعل الوحيـد المنـاسب هنـا هو الفعل الارادى • المخلوقات تفيض اذن عن الله كآثار محددة للـكمال اللانهائى لله اذ يحـددها عقله وتحـددها ارادته • أما الدليل الثـالث فيقوم على العـلاقة التى تربط بين العلة والمعلولات • ان المعلولات بوجه عام توجـد وجوداً مسبقاً فى علتهـا حسب نمط وجود هـذه العلة • والوجود الالهى هو عقله ذاته اذن مخلوقاته موجودة فيـه وفق نمط وجود معقول ، وهى أيضـا تفيض عنـه وفق نمط وجود معقول وبواسطة الارادة • ارادة الله هى اذن العلة الأولى لـكل شىء (٥٧) •

ويطلق القـديس توماس الأكوينى على علاقـة الله بمخلوقـاته اسـم المشـاركة .Participation ولا تفترض هذه الفكرة أى معنى من معـانى وحـدة الوجـود بل هى على العكس تسـتبعد ذلك تمـاما • فالمشـاركة تعنى الخير الذى يربط الخـالق بالخليقـة كمـا تعنى فى نفس الوقت الفـارق بينهما والذى يحول دون اندماجهما • وقـد توحى المشاركة لأول وهلة بأن الخليقـة تشـارك الله فى الوجود ، الا أن هذا ليس صحيحا، لأنهـا فى الحقيقـة تعنى استمداد الخليقـة لوجودها من الخالق ، مما يدل على أن الخليقـة ليست هى الخالق ، بل هى أقل مرتبـة منـه • ان العـالم يوجد دون أن يحـدث أى تغيير فى المـاهية الالهية ، وهو لم يصدر عن الله بحكم الضرورة الطبيعيـة بل يصـدر عنه نتيجـة لارادته وتعقله كمـا سبق أن بينـا • ان الله يعلم كل آثاره الخـارجيـة أو كل مخلوقاته قبل أن يخلقهـا وفق ارادته (٥٨) • وعلاقة المشاركة هى علاقة المخلوقات بالله وليست علاقـة الله بمخلوقاته لأن ذلك مستحيل حقيقة وان كان ممكنا « اعتبـاريا » كما يقول القـديس الأكوينى • ويذهب القـديس توماس الى أن علاقة الله بالخليقـة اما أن تـكون مماثلة للجوهر الالهى واما أن تكون عرضـية • الا أن الجوهر الالهى لا يمكنه الارتبـاط بعـلاقة ضرورية بالخليقـة لأن الله فى هـذه الحـالة سـيعتمد بوجـه من الوجوه على

---

(٥٧) Gilson : Le thomisme p. 124 — 126.
والخلاصة اللاهوتيـة : المبحث التاسع عشر ، الفصـل الرابع ، ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ •

(٥٨) Gilson : La philosophie du moyen âge p. 182-183.

المخلوقات ومن ناحية أخرى لا يمكن لله لبساطته التامة تقبل أى أعراض . وبالتالى لا يمكن لله الارتباط بعلاقة حقيقية بالخليقة وان كان العكس صحيحا (٥٩) . وكان لهذه الفكرة وقع غريب وقتئذ اذ أن من شأنها الايحاء بأن الله لايعنى بمخلوقاته ، ولكنها بلا شك النتيجة المنطقية تماما لميتافيزيقا القديس توماس . وفى الحقيقة لم يكن القديس توماس يستطيع اثبات وجود علاقة جوهرية تربط الله بمخلوقاته ولو فعل لكان عليه قبول فكرة قدم الخلق من جهة ، وكون الله لا يمكنه الوجود مستقلا عن المخلوقات من جهة أخرى ، أى لكان عليه قبول فكرة أن الله والخليقة يكونان كلا واحدا وهو ما يجعل من المستحيل تفسير ظهور واختفاء المخلوقات الفردية . يكفى اذن لعلاقة الله بالمخلوقات أن تكون علاقة عقلية relation rationis قد خلعها العقل الانسانى على الله (٦٠) ، أو كما يقول القديس توماس « واضافة الله الى الخليقة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط » (٦١) . ويخيل الينا أن هذا المأزق الذى وجد القديس توماس نفسه فيه ، وان استطاع الخروج منه بفكرة المشاركة من طرف واحد أى من طرف المخلوقات ، سببه فكرة الألوهية الأرسطية التى حاول التوقيق بينها وبين الفكرة المسيحية عن الله . ذهب الى أن الله عقل ، وبذلك يكون اعتمد على الأرسطية ولكنه رآه عقلا خلاقا بارادته وبهذا يكون اختلف مع المعلم الأول ليقترب من المفهوم المسيحى لله .

واخذ القديس توماس فكرة الخلق المستمر عن ابن رشد . فالله يحفظ وجود الكائنات كلها باستمرار وهذا يعنى استمرار فعله ، أى أن الخليقة تحتاج للاستمرار فى الوجود لخالقها . يقول القديس توماس « ان الايمان والعقل يوجبان القول بأن المخلوقات يحفظها الله فى الوجود

---

(٥٩) Copleston La philosophie médiévale p. 384—)2'
والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثالث ، ص ٥٤٧ ، ٥٤٨ .

(٦٠) Copleston : La philosophie médiévale p. 385.

(٦١) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثالث ، ص ٥٤٧ .

ولتوضيح ذلك يجب أن يعتبر أن شيئا يحفظ من آخر على نحوين أحدهما بالتبعية وبالعرض ؞ والثانى بالأصالة وبالذات وذلك متى كان المحفوظ متوقفا على الحافظ بحيث يمتنع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات الى الحفظ الالهى لأن وجود كل خليقة يتوقف على الله بحيث أنها مالم تحفظ فى الوجود بفعل القدرة الالهية لا يمكن وجودها فى نفسها ولو دقيقة بل تصير الى العدم » (٦٢) ٠ وعلى الرغم من أن القديس توماس يؤكد أن هذه فكرة عقائدية الى جانب كونها فكرة عقلية ، فان بلورتها فى شكلها الفلسفى يتضح فيها فى رأينا تماما تأثير ابن رشد ، وقد سبق لنا أن بينا كيف أن فعل الخلق مستمر عند ابن رشد وكيف أن الخليقة تحتاج لله لحفظ وجودها ٠

(ج) مقارنة بين ابن رشد والقديس توماس الأكوينى :

ربما تكون هذه المقارنة قد تمت بالفعل فى أثناء معالجتنا لنظرية العالم عند القديس توماس الأكوينى الا أننا نرى تجميع عناصرها هنا لمزيد من الايضاح ٠ تكاد تطابق نظرية العالم التومائية فى رأينا النظرية الرشدية الا فيما يتعلق بمفهوم قدم العالم زمانا ، مما ترتب عليه اختلافات أخرى بينهما ٠ فرق ابن رشد ببراعة كما سبق أن بينا بين القدم الزمانى الذى يفترض علة ، والذى لا يتعارض بالتالى مع مفهوم الخلق، وبين القدم الذاتى الذى لا يحتاج لعلة وهو الله وحده ٠ أما القديس توماس فقد ذهب الى أن مفهوم العلة لا يتضح فى القدم الزمانى ومن ثم فلا داعى للقول به بالنسبة للعالم ٠ فالعالم حادث اذن لأن العقيدة تؤكد ذلك وان كنا لا نستطيع البرهنة على هذا ، تماما كما لا نستطيع البرهنة على استحالة قدم العالم ٠ وقد خلق الزمان عند كلا الفيلسوفين مع العالم ٠ ويذهب ابن رشد الى أن المادة قديمة ، وبذلك يكون احتفظ بالمفهوم الأرسطى الشهير عن المادة وهو من أهم أعمدة الفلسفة الأرسطية ، وان كانت مخلوقة ، وبهذا يكون مخلصا للعقيدة وموفقا ببراعة بينها وبين الفلسفة الأرسطية ٠ أما القديس توماس فالمادة

---

(٦٢) نفس المصدر السابق : الكتاب الأول ، المجلد الثانى، المطبعة الأدبية فى بيروت سنة١٨٨٩ ، المبحث١٠٤ ، الفصل الأول ، ص ٦٠١ ، ٦٠٢

عنده مخلوقة فحسب ٠ ويقول ابن رشد بالخلق ، ويعلن القديس توماس الأكوينى صراحة كما رأينا أنه أخذ هذه الفكرة عن ابن رشد الذى تأول بها الآية الشهيرة المذكورة فى سفر التكوين : « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » ، تلك الآية التى تحتوى معنى موجود فى القرآن أيضا ٠ ونفس فعل الخلق ، كفعل من أفعال الله قديم عند ابن رشد وهو كذلك عند القديس توماس ٠ وعند ابن رشد ان الله يخلق المخلوقات على نمط المثل أو الأفكار التى تكون علمه وبهذا يكون فيلسوفنا قد فرق بوضوح بين العلم الالهى الخلاق والعلم الانسانى الذى يترتب على ادراك هذه المخلوقات ، كما يكون قد جعل فعل الخلق هو التعقل الالهى ٠ فالله عنده عقل تماما كما هو عند أرسطو ، وان أضاف اليه هو مفهوم قدرة الخلق فوفق بذلك بين الأرسطية والعقيدة ٠ وأخذ القديس توماس هذه الفكرة بكل تفاصيلها الدقيقة مما يؤكد اطلاعه على معالجة ابن رشد لها سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة أى عن طريق مفكر آخر ٠ والخلق مستمر عند ابن رشد وكذلك هو عند القديس توماس ٠ وكما كان ابن رشد أول من أنكر الخلق بواسطة الفيض من بين فلاسفة الاسلام المشائين مدركا أنها فكرة مدسوسة على الأرسطية كذلك كان القديس توماس أول من أنكر الخلق بالفيض من بين مفكرى المسيحية متأثرا فى هذا بلا شك بابن رشد وان لم يصرح بذلك ٠

يتضح اذن مما سبق أن الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين هو تمسك ابن رشد بفكرة قدم العالم أو المادة زمانا بينما أنكر القديس توماس ذلك ٠ واستطاع ابن رشد بهذا أن يوفق بين العقيدة والفلسفة الأرسطية قائلا ان العالم حادث منذ القدم وان المادة قديمة وان كانت مخلوقة ٠ وبتوفيقه بين مفهومى الخلق والقدم استطاع المحافظة على كل المفاهيم الأرسطية المكونة لتلك النظرية التى أثارت الكثير من الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ٠ أما القديس الأكوينى فقد اضطر، لكونه عالم لاهوت يخشى المساس بالعقيدة قبل أن يكون فيلسوفا أرسطيا ، الى الحفاظ على المفهوم الحرفى للعقيدة فذهب الى أن العالم مخلوق بمعنى أنه حادث مادة وزمانا ، كما اضطر بهذا الى التخلى عن الكثير من المفاهيم الأرسطية ، ولئن ادعى أن أرسطو نفسه لم يجزم أبدا بقدم المادة ٠ وحاول المتحمسون له والمدافعون عنه بيان أن ماذهب اليه

لا يعد خروجا على الأرسطية فان مبادىء هذه لا تتعارض حقيقة ومفهوم الخلق بالمعنى الذى ذهب اليه فيلسوف المسيحية الأعظم ٠

وفى نهاية حديثنا يمكننا القول ان قدرة توماس الأكوينى التوفيقية كانت أقل جرأة من تلك التى أظهرها ابن رشد ٠ وربما يكون السبب أن نقطة انطلاق كل منهما مختلفة عن الأخرى ، فتوماس لاهوتى يعتمد على الدين ويريد أن يفلسف مفاهيمه ، أو يريد أن يلبسها لباسا فلسفيا أرسطيا، أما ابن رشد فهو يبدأ من الفلسفة أو من أرسطو على وجه التحديد ليوفق بينه وبين الاسلام مقتنعا بأن أرسطو لم ينطق الا بالحقيقة العقلية التى جاء بها القرآن فى شكل رمزى للجميع ٠ وبالطبع لا يمكننا انكار أن العقيدة الاسلامية تسمح بالتأويل العقلى أو المجازى الى أبعد الحدود بينما تكاد العقيدة المسيحية ترفضه رفضا تماما ٠

الفصل الثالث

« مشكلة العالم عند سيجر دى برابانت »

(١) العالم قديم عند سيجر دى برابانت :

يقول سيجر ان العالم قديم ، وقد عرض نظريته الجزئية هذه بوضوح « فى كتابه فى الضرورة والامكان » الذى وضعه فيما بين ١٢٧١ و١٢٧٢ أى بعد تحريم عام ١٢٧٠ · ولسيجر دليلان على قدم العالم ، أولهما يعتمد على فكرة منطقية ألا وهى قدم الأجناس التى تكون العالم الدنيوى أى تلك الأجناس التى يفنى أفرادها ، وهى الفكرة التى عرض لها بالذات فى كتابه « فى قدم العالم » · استمد سيجر اذن هذا الدليل من الأورجانون ، ولقد تحكم هذا الأساس المنطقى فى كل مذهبه الفلسفى (١) · أما الدليل الثانى على قدم العالم فيقوم على فكرة قدم الجواهر المفارقة أى الجواهر العقلية وقد عرضه سيجر فى « فى النفس العاقلة » ·

يؤكد سيجر فى « فى قدم العالم » أن الأجناس بوجه عام خالدة حتى اذا كان أفرادها يفنون · ويأخذ الانسان كمثال ليلاحظ أن الأفراد فى الجنس البشرى يخلقون بالتوالد ، أى أن هذا الجنس يتحقق على التوالى فى أفراده الذين لا يوجدون جميعا فى آن واحد · وهذا دليل على أن النوع لا يخلق بالذات per se أى أن الصورة النوعية لا تتحقق كلية ودائما فى كل المادة كما هو الحال بالنسبة للموجودات الغير فانية ، بل هو يخلق على العكس بالعرض per accidens أى أن تحققه لا يتم الا من خلال أفراد فانيين ومتتاليين ، ووجودهم عرضى بما أنه ليس ثابتا

---

(١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 384.

ولا دائما • والأفراد الفانيون يوجدون عن طريق التوالد أى بواسطة فاعل شبيه لهم نوعيا • وكل فاعل يفترض وجود « مولد » générateur سابق عليه ، يستحيل اذن وضع علة أولى اذ أنها ستحتاج بدورها لعلة أخرى شبيهة سابقة أى أنه لا يمكننا التحدث عن بداية بالنسبة لهذا النوع من الأجناس التى يوجد أفرادها بالتوالد ، ولذا يعتبرها الفلاسفة قديمة (٢) • ومن جهة أخرى ما هو خالد فى الماضى هو كذلك فى المستقبل والعكس صحيح (٣) •

وكل المبادىء المكونة للعالم السفلى بالنسبة لسيجر قديمة ونقصد بذلك كل من الأجناس والمادة والحركة والزمان ، بينما أفراد هذه الأجناس فقط هم الفانون والمتحركون والعابرون •

هذا العالم القديم هل هو مخلوق عند سيجر أم لا ؟ وما هى علاقة الخالق بالخليقة ، أو بتعبير آخر ما هى علاقة الواحد بالكثرة ؟ تلك أسئلة تحدد الاجابة عليها الى حد كبير ، طبيعة نظرية العالم عند سيجر ، كما تحدد بالذات مفهوم الخلق عنده ذلك المفهوم الذى اختلف بصدده مؤرخو الفلسفة •

(ب) الخلق عند سيجر دى برابانت :

فى كلمات موجزة ودقيقة يقدم لنا فان ستينبرجن الذى تخصص فى دراسة فلسفة سيجر دى برابانت نظرية هذا الفيلسوف فى الخلق قائلا انها أكثر نظريات سيجر تميزا وخاصة فيما يتعلق بالعلة الأولى التى يعتبرها علة مباشرة لمخلوق وحيد فقط ألا وهو العقل الأول ، أما بقية المخلوقات فتفيض بطريقة غير مباشرة عن الله أى أن الخلق يتم عنده

---

(٢) Siger de Brabant : De necessitate et Contingentia dans Mandonnet: "Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle 2ème partie p. 132 — 134.

(٣) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet · "Siger de Brabant 2ème partie 158 — 159 et Ibid 1ère partie p. 169.

بفيض تدريجى (٤) • ولا يعالج سيجر مسألة الخلق أو علاقة العلة الأولى بالعالم الا فى كتاب « الضرورة والامكان » • وأول ما تعالجه هذه النظرية عنده هو مسألة : « هل خلق الله العالم وفق ارادة حرة أم وفق ضرورة طبيعية ؟ « ويذهب سيجر فى كتابه الفلسفى هذا ، الذى يعالج موضوعاته معالجة عقلية بلا أدنى اهتمام بالتوفيق بين فلسفته والعقيدة ، الى أن العلة الأولى (أو الله) تخلق مباشرة وبالضرورة العقل الأول الذى هو قديم مثل الله ، وهو المخلوق الوحيد المباشر للعلة الأولى • وصحيح أن العلة الأولى تخلق كل مافى الكون خلقا ضروريا ، أى أنها تخلق العقول المفارقة والأفلاك السماوية كما تخلق كل ما لا يخضع للكون والفساد فى الكون ، وكل هذه المخلوقات قديمة مثلها ، الا أنها لا تخلق كل هذه الخليقة مباشرة ولكن وفق نظام معين وبطريقة غير مباشرة • اعتمد سيجر على هذا المبدأ الأفلاطونى الشهير : لا يمكن أن يفيض عن طبيعة بسيطة الا مخلوق واحد • أى أن العلة الأولى تخلق المخلوق الأول وهذا بدوره يخلق المخلوق الثانى وهكذا (٥) • ولم يفلت اذن سيجر بالرغم من تمسكه بالارسطية الجذرية من التأثير الأفلاطونى وبهذا يكون اختلف هنا عن ابن رشد •

ونفس الفكرة يعالجها ضمن ما يعالج فى كتاب « المستحيلات » الذى جاء فيه أن العقول المفارقة تعتمد على العلة الأولى ، ولا يمكنها الا أن تفعل ذلك نظرا لطبيعتها ، فهى ضرورية فى حد ذاتها ، وكذلك العلاقة التى تربطها بالعلة الأولى علاقة ضرورية • وواضح أن نظرية سيجر فى الخلق تقول بقدم العالم وتنفى حرية الله فى الخلق • ليس هذا فحسب بل ان هذه النظرية تنكر امكانية فناء العالم • ولكنه

---

(٤) Van Steenberghen : Encyclopaedia Britannica vol. 20 p. 628.

(٥) Siger de Brabant : De necessitate et contin gentia, dans Mandonnet : "Siger de Brabant", 2ème partie p. 122 III — 112 et 1ère p. 160 — 161.

يسرع كما هى عادته - لادراكه أن هذا يناقض العقيدة - فيضيف أن هذه هى آراء الفلاسفة (٦) ٠

ولو عدنا لفكرة الفيض عنده لقلنا انه فيض تدريجى ينتقل من جزء لجزء وهو يتحقق عن طريق وسائط تتزايد فى العدد كلما ابتعدنا عن المصدر الأول للموجود ٠ ولقد خضعت نصوص سيجر لفترة طويلة لتأويل خاطىء جعلها تنطق بانكار الخلق ٠ ولكن هذا الخطأ أصلح بعد هذا على يدى كل من Baeumker وفان ستينبرجن (٧) ٠ ونعتقد أن انكار فكرة الخلق عند سيجر تشويه لكل نظريته ، وربما يكون سبب هذا اللبس هو اعتباره أن الله أو العلة الأولى ، والمخلوق الأول أو العقل الأول وكل ما يفيض عنه بالتدريج كلها تتمتع بصفة القدم ٠ وبالرغم من أن ابن رشد لم يقل بالخلق بواسطة الفيض الا أنه سبق سيجر فى تبين عدم وجود تناقض بين مفهومى القدم والخلق ٠

ويتحكم الله فى الوجود كله عند سيجر بطريقة غير مباشرة عن طريق تحكمه وسيطرته على مخلوقه الأول أى العقل الأول ٠ يقول سيجر فى المسألة الخامسة من كتاب « مسائل فى كتاب الآثار العلوية » : « بما أن التحكم فى الأشياء ليس الا نتيجة لخلقها ، فيجب القول أن الله لا يتحكم مباشرة فى الأشياء التى لا يخلقها مباشرة » (٨) ٠

واتخذ سيجر موقفا غريبا من العلة الأولى التى تتمتع بالارادة ، اذ لم يفرق بينها هى ومثيلاتها من العلل التى تتمتع بالارادة وبين العلل

---

(٦) Siger de Brabant : Impossibilia p. 77, dans 2ème partie de Mandonnet : "Siger de Brabant et Ibid 1ère partie p. 163.

(٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 386.

(٨) Siger de Brabant : Questions sur le traité des météores : 5ème question p. 235 dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, 1ère partie p. 235.

الطبيعية التي تنتج الأشياء بالضرورة · وهو ينسب هذه الفكرة لأرسطو · يقول في تفسيره للكتاب الثالث عن الميتافيزيقا « ان المخلوق المباشر لله ضروري وقديم : ووفقا لمبادىء أرسطو لا يوجد فارق علينا تبينه في هذا بين العلة الطبيعية والعلة المريدة · فان الكائنات الفاسدة تعتمد على الله بواسطة الكائنات الغير فاسدة ، والأجناس دائمة ونفس التوالدات تتم بصفة دورية » (٩) ·

ولكن هذا لا يعنى أن العلة الأولى أو الله لا تعنى بالخليقة بل ان الله يتحكم فى كل المخلوقات بواسطة مخلوقه الأول ألا وهو العقل الأول · وهذه العلية فى الوجود تسمى بالخلق فى مقابل العلة التى تغير من موضوع موجود من قبل · يتميز اذن مفهوم الخلق عند سيجر بخلوه من فكرة الموضوع الموجود أصلا (المادة) ومن فكرة الحركة ·

هل يعنى هذا أن الخلق عنده من العدم ؟ الحق أن موقف سيجر من هذه القضية عائم فهو يقول عن العقل فى كتاب « مسائل فى كتاب النفس الثالث » · « فهو وقد أخرج من العدم بواسطة العلة الأولى يستمد استمرار وجوده من نفس هذه العلة » (١٠) · مما يوحى بايمانه بالخلق من عدم · ومعروف أن هذا الكتاب قد كتبه سيجر قبل تحريم ١٢٧٠ · ولكنه يعود فيقول فى كتاب لاحق ألا وهو كتاب (مسائل فى الميتافيزيقا) الذى كتبه فيما بين ١٢٧٢ و١٢٧٦ : « لا يوجد شىء يأتى من العدم ، اذ لا توجد أية علة قادرة على تحويل شىء من العدم للوجود اذ أن النفس العاقلة فى هذه الحالة ستوجد قبل الجسم ·

---

(٩) Siger de Brabant : In Metaphysicam III, question 16 et commentaire dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, Ière partie p. 313 et 316.

(١٠) Siger de Brabant : Questiones in libros tres de anima, quaest. 5, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, 1ère partie p. 167.

وتلك هى نظرية أرسطو (١١) . وكما يتضح من النصوص تطور موقف سيجر من هذه القضية تطورا يدعو للعجب ، وان كان هذا التطور يؤكد فكرة قوية تكونت لدينا عن سيجر وهى أنه كان فيلسوفا جريئا حقا يكاد لا يهتم بالتوفيق بين فلسفته وعقيدته ، بل يتمسك بالنتائج الفلسفية التى يتوصل اليها مهما كان الثمن . ولعل ما يؤكد فكرتنا هذه قول سيجر بفكرة الخلق من عدم قبل تحريم ١٢٧٠ ثم عدوله عنها فى كتاباته التى تلت هذا التحريم ! وكان المفروض أن يتخذ التطور فى هذه النظرية اتجاها عكسيا .

ان انكار حرية الارادة فى الخلق والذهاب على العكس الى أن الخلق يتم وفق الضرورة قد يوحى بأن سيجر قال بوحدة الوجود . الا أن هذا ليس صحيحا فالله فى فلسفته موجود منفرد ومتعال على العالم المخلوق بوجه ما . واذا كان الله يمنح الوجود للأجناس وفق ضرورة طبيعية ، الا أنه لا يفعل ذلك وفق الزام خارجى بل أن حكمته وكماله الذاتى هما اللذان يطالبانه بهذا الفعل الخلاق (١٢) . ان قدم العالم لا يعنى عنده كما لا يعنى عند ابن رشد أنه يقول بوحدة الوجود .

ولابد لنا ونحن بصدد الحديث عن الخلق أن نتناول مفهوم المادة عند سيجر . لقد اعتبرها قوة خالصة ، وهى لا تتولد ولا تفنى وان كانت مخلوقة . والله لم يخلقها (أى المادة) بالذات per se بل خلقها بالعرض per accidens كما أنه لم يخلقها مباشرة لأن الشىء الوحيد الذى يخلقه مباشرة كما سبق أن بينا هو العقل الأول . ونحب أن ننتهز هذه الفرصة لنؤكد أن سيجر كان يعلن أنه أخذ نظريته فى الخلق عن أرسطو وابن سينا مما يبين أنه لم يتبين

---

(١١) Siger de Brabant : In Methaphysicam, libr. III, quaest. 15 dans Van Steenberghen "Siger de Brabant. 1ère partie p. 313

(١٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p 614.

خروج ابن سينا على أرسطو فى هـــذا الموضـــوع وتأثره على العكس بالأفلاطونية المحدثة يقول :

Secundum intentionem ariototelis et Avicenna affectus primi immediatus est unus tantum"

« ووفقا لزعم أرسطو وابن سينا يكون الأثر الأول المبـاشر واحـدا فقط » • وبالطبع هـذا الأثر الأول أو المخلوق الأول هو العقـل الأول أما المـادة فقد خلقتها السماء الأولى (١٣) •

ونعتقد أن موقف سيجر من المـادة مطابق تماما لموقف ابن رشد • وليس هـذا مجرد استنتاج توصلنا اليه بل انه اعتراف لسيجر نفسـه ، الذى ينكر ابن رشد كمصدر اعتمد عليه فى شرحه لهـذه القضية الأرسطية• فالمـادة عند كل منهما قـديمة وان كانت فى نفس الوقت مخلوقة • وبالرغم من هـذا التشابه فانهما يختلفان فى موضع آخر • فبينما ذهب سيجر الى أن الله لم يخلق المادة مباشرة انما خلقها بواسطة السماء الأولى (وهذا طبيعى لاعتقـاده أن الخلق يكون عن طريق الوسائط) ، ذهب ابن رشـد الى أن المـادة خلقت مبـاشرة مثلها مثل كل المخلوقات (وذلك لاسـتبعاده لـكثرة الوسائط فى الخلق) •

وكل الموجودات الطبيعيـة متحركة لدخول المـادة فى تكوينها ، ولذا فالحركة مثل المـادة خالدة ، والزمان عند سيجر أيضـا قـديم مثله مثل الحركة وذلك لأنه مقياسها • ويعلن سـيجر أن هــذه النظرية هى نظرية أرسطو ، ان لم تكن هى الحقيقة على الاطلاق (١٤) •

---

(١٣) Siger de Brabant : In Metaphysicam, libr. V, Quaest. 10 et II dans Van Steenberghen : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 328 — 329.

(١٤) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 621 — 622.

وصحيح أن سيجر تمسك فى معظم الأحيان بفكرة قدم العالم ، وبفكرة الخلق بواسطة الفيض اذ نجد هاتين الفكرتين فى معظم مؤلفاته تقريبا ، ولكنه كان يظهر أحيانا - نظرا لقول العقيدة بعكس ذلك - بعض التردد بل كان يحاول أن يجنح بفلسفته لعكس ما يؤمن به . فهو يقول مثلا فى شرحه للكتاب الثالث للنفس ان الخلق القديم للنفس أكثر احتمالا وان كان يمكن الدفاع عن الرأى المضاد (١٥) . ويقول ان قدم للخلق فكرة محتملة ولكنها ليست ضرورية لأننا نحكم على كل شيء اعتمادا على معرفتنا بالأشياء الحسية بينما نحن لا نعرف بالضبط طبيعة فعل الله (١٦) . ويقف نفس الموقف من الحركة ؛ ولكنه بالرغم من كل هذا يؤكد على أن أرسطو لم يكن مترددا فى موقفه من قدم العالم ، فهو يرفض بحزم ما يدعيه البعض من أن أرسطو لم يكن مقتنعا عن يقين بقدم العالم (١٧) ، وهو ما ذهب اليه القديس توماس كما سبق أن رأينا عند معالجتنا لنظرية العالم عنده . وأظهر سيجر لأول مرة تردده تجاه نظرية الخلق بواسطة الفيض في كتابه « المسائل الطبيعية » الذى وضعه فيما بين ١٢٧٣ و١٢٧٥ . فبدأ يدرس هذه المسألة بطريقة مختلفة ونعنى بها :

Utrum immediate impossent causari plura a cause prima."

أي « كيف يمكن أن تنتج الكثرة عن العلة الأولي مباشرة » أي أنه أصبح يرى أن التعليل الذى قدمه ابن سينا ، والذى أخذ به هو قبل ذلك ، لاثبات أن شيئا واحدا فقط هو الذى يفيض عن العلة الأولى لا قيمة له وأنه لايمكن أن يكون فكرة أرسطية . بدأ يتبين اذن أن مفهوم الفيض مدسوس على فكر أرسطو . وبهذا لم يعد سيجر مقتنعا بالقضية الأفلاطونية المحدثة

---

(١٥) Siger de Brabant : In libros tres de anima, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant" 1ère partie p. 165 à 167 et 2ème partie p. 610.

(١٦) Siger de Brabant : In Metaphysicam, libr. III, quaest, 19 dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant 1ère partie p. 314 et 2ème partie p. 611.

(١٧) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 611.

كما لم يعد متمسكا كذلك بالقضية المضادة (١٨) ٠ وأخيرا فى شرحه للكتاب الثامن من « الطبيعة » أثناء محاولة نقض الحجة الأرسطية على قدم الحركة ، يضع سيجر موضع المناقشة هذا المبدأ الأفلاطونى الشهير وهو أساس نظرية الخلق بواسطة الفيض :

"secundum quod unum non est notum agere nisi unum."

أى أن الواحد كما هو معروف لا ينتج الا واحدا » (١٩) ٠

ويتضح مما سبق أن سيجر قد تراجع فى نهاية حياته الفكرية عن القول بالفيض وهو المفهوم الأفلاطونى الشهير الذى فسر به المشاؤون العرب وعلى رأسهم ابن سينا الخلق ، والذى تبين حقيقته لأول مرة فى الفلسفة العربية ابن رشد ورفضه لأول مرة فى الفكر المسيحى القديس توماس الأكوينى ٠

اعتمدنا لابراز نظرية سيجر فى العالم على ثلاثة كتب رئيسية ألا وهى « فى الضرورة والامكان » و « المستحيلات » و « الميتافيزيقا » وجميعها ألفها سيجر فيما بين عامى ١٢٧١ ، ١٢٧٦ أى بعد تحريم ١٢٧٠ ٠ ويدهشنا فان ستينبرجن عندما يتمسك بهذه الفكرة الغريبة التى لا تتفق وتواريخ تأليف هذه الكتب السابقة ، تلك التواريخ التى أثبتها هو بنفسه ، ونقصد بها أن سيجر اضطر على أثر تحريم عام ١٢٧٠ الى تعديل نظريته فى العالم ليقلل من حجم التعارض بين عقيدته الدينية وفلسفته (٢٠) ٠ وصحيح أن سيجر غير من موقفه من هذه النظرية فى

---

(١٨) Siger de Brabant : Quaestiones naturales p. 182, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, 1ère partie p. 182 et 2ème partie p. 612.

(١٩) Siger de Brabant : In physicam, quaest, 6, p. 200 dans Van Steenberghen" : Siger de Brabant" 1ère partie p. 612.

(٢٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 387.

كتب لاحقة على هذه الكتب الثلاث وان لم يكن ذلك بالقطع بسبب تحريم ١٢٧٠ لأنه وضع نظريته الأساسية بعد هذا التاريخ • ويبدو لنا أن التعديل الذى طرأ على نظرية سيجر كان نتيجة لتبينه أن نظرية الفيض مدسوسة على الأرسطية وان مبدأ « الواحد لا يصدر عنه الا واحد » مبدأ أفلاطونى وليس مبدأ أرسطيا • وربما يكون هناك سبب آخر الا وهو تصاعد الموقف ومضاعفة هجوم رجال اللاهوت على الفلسفة مما سيؤدى بعد ذلك الى وضع تحريم ١٢٧٧ ، ومما جعل سيجر يحاول توفيقا ما بين فلسفته وعقيدته • الا أننا نرجح السبب الأول الذى ذكرناه لأنه يتفق وطبيعة سيجر الفكرية الجريئة المتمسكة بالعقل دائما •

ويذهب ماندونييه ـ الذى كان أول من وضع دراسة طويلة عن سيجر كما كان أول من نشر بعض أعماله ـ الى أن سيجر كان يؤمن دائما بما يقول وان كان يقدم هذا الاعتذار الهش كلما تعارضت بعض قضاياه مع المسيحية انه لا يفعل أكثر من ذكر آراء الفلاسفة وان لم تكن هذه هى بالضرورة آراءه (٢١) •

(ج) مقارنة بين سيجر دى برابانت وابن رشد :

يتضح لنا بعد هذا العرض أن الله عند سيجر كما هو عند ابن رشد هو الكائن الأسمى أو الأول الذى هو علة كل الكائنات الأخرى فهو الخالق ولا يتعارض هذا مع تأكيده كما فعل ابن رشد من قبل على قدم العالم• وكان سيجر دى برابانت على علم بموقف ابن رشد من نظرية العالم فهو كثيرا ما يذكره كمصدر أساسى اعتمد عليه فى تأويله لأرسطو المعلم الأول عند كل منهما • والاختلاف الرئيسى بين فيلسوف قرطبة وتلميذه المسيحى العقلانى هو أن ابن رشد نجح فى التوفيق بين مفهوم الخلق والمفهوم الأرسطى فى الايجاد اذ قال ان الخلق يتم دفعة واحدة وبهذا تمسك بالعقيدة الاسلامية ، وان تمسك من جهة أخرى بفكرة القوة والفعل

---

(٢١) Mandonnet (Pierre) : Paris et les grandes luttes doctrinales (1269 — 1272), dans Revue des Jeunes, 10ème année no. 2, Janvier 1920. Paris.

وبمفهوم التغير أو الحركة كأساس للوجود فقال بخلق مستمر · كما أنه حل مشكلة علاقة الخالق بالخليقة (أو علاقة الواحد بالكثرة) بطريقة مبتكرة ، فذهب الى أن الموجودات جميعا توجد فى عقل الخالق كمثل تتحقق على نمطها المحسوسات ، وهى الفكرة التى أخذها عنه توماس الأكوينى · وبما أن العقل والمعقول شىء واحد فلا تكثر فى الواحد نتيجة لكثرة المثل الموجودة فيه · أما سيجر فلم ينجح دائما فى المحافظة على سلامة ميتافيزيقا أرسطو ، اذ مال فى بداية حياته الفكرية الى ماكان يميل اليه المشاؤن العرب وهو التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، فأخذ عن ابن سينا هذا المبدأ الشهير : « الواحد لا يفيض عنه الا واحد » · قال سيجر اذن بالفيض التدريجى فى الخلق · فالله يخلق أولا العقل الأول الذى تفيض عنه بقية العقول المفارقة على التوالى ثم تفيض عن هذه الأفلاك السماوية ثم العالم المادى أى عالم الكون والفساد · ويتحكم فى هذا الفيض عند سيجر قانون الضرورة الطبيعية القديم ·

وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين سيجر وابن رشد فان هناك تقاربا شديدا بينهما · فاله أرسطو هو العلة الغائية العليا فحسب ، أى هو المحرك الأول وان لم يكن العلة الفعالة الأولى ، الا أن سيجر لم يأخذ بهذا التصور لمفهوم الألوهية واتبع ابن رشد فجعل من الله العلة الخالقة الأولى ، كما جعل كل من المادة والزمان والحركة والخلق تتمتع بالقدم تماما كما ذهب ابن رشد من قبل ·

ويقول فان ستينبرجن ان سيجر كان يخرج عن الأرسطية فى بعض الأحيان كما حدث بالنسبة لمفهوم الله والخلق ، كما كان يخرج أيضا عن ابن رشد كما هو الحال عندما قال بالفيض · ونتيجة لهذا : لا يمكننا القول عن سيجر أنه رشدى خالص ، ولنفس السبب لا يمكننا القول لو توخينا الدقة فى التعبير أنه أرسطى خالص · ويذهب كوبلستون المؤرخ الأمريكى الى نفس الرأى (٢٢) · ونحب أن نتوقف عند هذا القول الشائع فى كتابات فان ستينبرجن الذى يؤكد دائما على أن سيجر لم

---

(٢٢) Copleston La philosophie médiévale p. 459.

يكن رشديا حقيقيا خالصا اذ أخذ بعض النظريات الرشدية فحسب دون البعض الآخر ، كما أخذ أيضا عن ابن سينا وأفلاطون وأفلوطين (٢٣) ولنا أن نتساءل : هل لو أخذ أى فيلسوف كل ما جاء في فلسفة فيلسوف آخر دون اضافة أو حذف أو حتى تأويل ، يكون في هذه الحالة فيلسوفا ؟ الا يكون في هذه الحالة الغريبة صورة مكررة للفيلسوف الذى نقل عنه ، وهل يمكن أن يعد من يفعل ذلك مفكرا ؟ ثم أن هذه المشكلة يمكن أن تثار بالنسبة لكل فلاسفة العصور الوسطى ، فلو اخذنا برأى فان ستينبرجن لقلنا أن القديس توماس لم يكن أرسطيا لأنه اخذ بعض قضاياه دون الأخرى ، وكثيرا ما أول أرسطو موفقا بينه وبين المسيحية . أن سيجر فيلسوف أرسطى رشدى من حيث أخذه بالقضايا الأساسية المميزة لهذا الثنائى الفلسفي أو بمعنى آخر من حيث اخذه بالتأويلات الأساسية الرشدية لأرسطو . ويكفينا للتدليل على صحة ذلك أن نذكر أنه أخذ تصور الله الخالق عن ابن رشد كما أخذ عنه توفيقه بين مفهومى القدم والخلق سواء بالنسبة للعالم ككل أو بالنسبة للمادة بشكل خاص . وربما يكون مفهوم الفيض هو الذى أبعده عن تصور ابن رشد لعلاقة الخالق بالخليقة ولكن كما بينا معتمدين على النصوص لقد أعاد سيجر النظر في هذا المفهوم فى كتاباته الأخيرة .

---

(٢٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 392 — 393.

الفصل الرابع

« مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية اليهودية »

أولا ـ مشكلة العالم عند موسى بن ميمون :

قبل الخوض فى تفاصيل هذه النظرية نحب أن نوضح طبيعة موسى ابن ميمون الفكرية فان ذلك من شأنه أن يساعدنا على تبين الكثير من مواقفه . ان موسى بن ميمون هو أولا وقبل كل شىء رجل لاهوت ، الدين محور اهتمامه ، وما الفلسفة على أهميتها بالنسبة له الا أداة لتفسير بعض أمور الدين عقليا على ألا يتعارض هذا التفسير أو التأويل مع أسس الدين ، أى أنه كفيلسوف يهتم قبل كل شىء بالتوفيق . وهذا هو الاختلاف الأساسى بينه وبين أستاذه ابن رشد الذى كان فيلسوفا عقليا ينشد الحقيقة العقلية دائما ويبحث عنها بكل جرأة بالمناهج الفلسفية الخالصة ، فاذا ما جاءت متعارضة مع حقائق الدين تأول هذه الأخيرة بحيث تتفق مع الحقيقة العقلية التى هى دائما تقريبا الحقائق الأرسطية . ولعل نظرية العالم عند كل منهما أكبر دليل على صحة هذه المقارنة التى عقدناها بينهما . جاءت نظرية موسى ابن ميمون فى العالم توفيقية تماما بحيث أن جميع الباحثين وان اختلفت اتجاهاتهم يتفقون فى الرأى بصددها ، بينما هم يختلفون بشأن نفس النظرية عند ابن رشد .

(أ) العالم حادث عند ابن ميمون :

كان موسى بن ميمون ينظر الى كتابه « دلالة الحائرين » على أنه كتاب فلسفى تعليمى هدفه توضيح ما غمض من أمور الدين لمن يسعى الى الفهم الفلسفى ، ولذلك عرض للآراء المختلفة فى أصل العالم قبل أن يحدد الرأى الذى يأخذ به هو . ويكاد يكون عرضه هذا مطابقا للعرض الذى قدمه لنا ابن رشد من قبل . فهناك من يقبلون الشريعة الموسوية

فالله عنـدهم « خلق كل الـكون من العـدم التـام والمطلق ومن قبل لم يكن هنـاك الا الله ولا شيء غيره ، فـلا ملائـكة ولا أفـلاك ولا ما هو داخـل هـذه الأفـلاك السماوية كان موجودا ، ثم خلق كل هـذه الأشـياء كما هي بارادته الحرة وليس من شيء ، والزمان نفسه جزء من هذه الأشياء المخلوقة بمـا أنه يصـاحب الحركة وهو عرض للشيء المتحـرك » (١) • ثم يقـول مواصـلا حديثـه مفرقا بين وقت الله وهو الأزلية ووقت العالم وهو مانسميه بالزمان : « اننـا لا نستطيع القول أن الله « كان » قبل خلقـه للعالم فان هـذا الفعل يشير الى الزمان بينما الله كان موجودا منـذ الأزل ، انمـا نستخدم هـذا التعبير لا للاشـارة الى حقيقـة الزمان انما لتصور الزمان أو لتخيـله » (٢) • وواضح من حـديث ابن ميمون أنه مؤمن تماما بهذا الرأى أى أنه يؤيد ما تذهب اليه العقيـدة التى تعتبر حـدوث العـالم من أسسها •

اما الرأى الثـانى فهو رأى الفـلاسفة عموما باسـتثناء أرسطو وتلاميـذه • وأصـحاب هـذا الرأى لا يتصـورون أن يكون الله قد خلق شـيئا من عـدم ، كمـا أنه لا يمكن أيضا وفقـا لهم ، أن يتحول شيء الى العـدم المطلق (٣) • وبالرغم من أنهم يؤكدون أبدية وأزليـة المـادة الا أنهم يقولون أيضـا بخلق العـالم وحـدوثه بمعنى حدوث الصور • ويعتقد ابن ميمون أن أصـحاب هـذا الرأى يذهبون الى أن المـادة ليست فى نفس مرتبـة الله من حيث الوجود بل هو سبب وجودها • ان المـادة هنا بالنسبة لله كالمـادة للمثـال فهو يخلق منها ما يشاء • ويعـد أفـلاطون على رأس القائلين بهذا الرأى (٣) •

اما الرأى الثالث فهو رأى أرسـطو والمشائين • وأسـاس نظرية ارسـطو أنه « لا يمكن لشيء مادى أن يخلق بلا مادة موجودة أصـلا •

---

(١) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 13 p. 104 -- 105.

(٢) Ibid p. 105.

(٣) Ibid p. 107.

والسماء الأولى عنده ، (أى تلك التى تشمل الكون كله) لا تخضع للوجود والعدم » · ان أرسطو وأصحابه يدعون أن الكون كله وجد منذ الأزل بنفس الصورة التى هو عليها الآن ، بل سيكون دائما بنفس هذه الصورة ، ان العالم قديم ، والزمان والحركة قديمان كذلك ، وما يولد ويفنى هو الموجود تحت فلك القمر (٤) ·

ويعتقد ابن ميمون أن الفلاسفة المؤمنين بوجود الله لابد وأن يأخذوا باحدى هذه النظريات الثلاث · وهو يتناول نظرية أرسطو بالشرح والتفصيل أكثر مما يفعل مع غيرها من النظريات · ويؤكد ابن ميمون أن أرسطو نفسه لم يدع أن لديه براهين قوية على قدم العالم ، بل اعتبرها الأدلة التى تميل اليها النفس أكثر من غيرها (٥) ويذكرنا هذا الموقف بما عرضناه من موقف توماس الأكوينى · وليس هناك شك فى أن الفيلسوف المسيحى قد أخذ الكثير عن موقف موسى بن ميمون من مشكلة العالم · وهو لا ينكر ذلك وكثيرا ما يذكره ·

ويعتقد ابن ميمون أن قضيتى الخلق من عدم ، وقدم العالم بما فيه من مادة وحركة وزمان ، قضيتان احتماليتان لا يمكن البرهنة عليهما بأدلة قاطعة · ومعنى هذا أن النظرية الكلامية اليهودية والقضية الأرسطية تستويان · علاوة على ذلك فان أرسطو لم يدع أبدا أنه برهن على قدم العالم انما أتباعه من المشائين هم الذين ادعوا ذلك (٦) ·
ويدعونا هذا للتوقف عند موقف ابن ميمون من المعلم الأول · كان موقفه يختلف تماما عن موقف ابن رشد منه ، ويرجع ذلك لاختلاف طبيعة فكر كل منهما · فهو يعتقد (أى ابن ميمون) ان كل ما جاء عند أرسطو عن عالم ما تحت فلك القمر « حقيقى بلا نقاش ، ومقنع ، ولا يمكن أن يخالفه الا من لم يفهمه ··· وان كان كل ما يقوله أرسطو عن فلك القمر

---

(٤) Ibid p. 110 --- 114.

(٥) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 15 p. 122.

(٦) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 15 p. 122.

وعما فوقه — باستثناء القليل منه — أشبه بالافتراضات خاصة فيما يتعلق بنظام العقول » (٧) . اتخذ ابن ميمون اذن موقفا متشككا ونقديا من ميتافيزيقا أرسطو وذلك على عكس ابن رشد (٨) .

ذهب ابن ميمون الى انه اذا كان من الممكن اثبات قدم العالم بالعقل بحيث يكون العكس مستحيلا بوضوح لكان علينا تأويل النصوص الدينية بما يتفق وهذه الفكرة . الا أن النص الدينى واضح والحجج الفلسفية على قدم العالم ليست برهانية ولا قاطعة . ولذا علينا رفض نظرية أرسطو والأخذ بالنظرية اليهودية التى جاءت فى التوراة . ومثل ابن رشد ، رفض ابن ميمون موقف المتكلمين . وكانت محاولة تقديم أدلة برهانية على حدوث العالم أمر يثير نفور موسى بن ميمون ولذلك رفض حجج المتكلمين (٩) فمن الواضح ومن البديهى بالنسبة لمن يعرف فنون الاستدلال المختلفة ، ان كل هذه الاستدلالات مشكوك فيها اذ استخدمت فيها مقدمات غير برهانية . وكل لاهوتى ينشد الحقيقة حقا عليه أن يثبت فساد الحجج والبراهين الفلسفية على قدم العالم . يقول ابن ميمون « وبالفعل فان أى مفكر متعمق يبحث عن الحقيقة ولا يخدع نفسه ، يعرف جيدا أن هذه المسألة — أقصد مسألة معرفة ما اذا كان العالم قديما أم مخلوقا — لا يمكن حلها ببرهان قاطع ، فهى حد يقف عنده العقل » (١٠) .

وفى الفصل التاسع عشر من القسم الثانى من دلالة الحائرين يناقش ابن ميمون حجج المشائين على قدم العالم ، وينقضها . وبالرغم من أن النظرية الأرسطية والنظرية اليهودية محتملتان فى رأيه الا أن الثانية تشمل قدرا أكبر من المعقولية .

---

(٧) Ibid p. 179 — 180.

(٨) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 162.

(٩) Le guide des égarés, 1ère partie, chap. 74 p. 321.

(١٠) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 71 p. 346 — 347.

وعلى الرغم من هـذا الموقف المتسم بالحـذر ، فان ابن ميمون لايعلق الحكم لأنه عالم كلام قبـل كل شيء كمـا سبق أن قلنـا مرارا • وهـو يقبل الـكثير من أمور الدين اذا ما تعارضت مع العقل ، واذا لم يستطع العقل البرهنـة على صـحتها ، على اعتبـار أن هنـاك من الحقـائق الدينيـة ما يتجـاوز حدود العقل الانسانى • وهو فى مشكلة العالم يقبل الحل الذى تقـدمه النبوة معترفا مع هـذا أنهـا تقـدم أحيـانا أمورا لا يمكن للقوة النظرية أى للعقل الوصـول اليهـا • وضع ابن ميمون نصب عينيـه ترجيح نظرية الحـدوث والخلق على نظرية القـدم لأن النظرية الأولى من أسس العقيدة التى لا يصح تأويلهـا ، فاذا كانت فـكرة الخلق والحـدوث تؤدى الى بعض النتـائج العبثيـة فان قبول فـكرة قدم العالم يؤدى الى عبث أقوى وأشد (١١) •

وقـد سبق للغزالى اتخـاذ هـذين الموقفين قبل ابن ميمون ، أى سبق له التشكيك فى قـدم العـالم من ناحيـة ، واثبـات حرية ارادة الله فى الخلق من ناحيـة أخرى • ويحكم دوهم على ابن ميمون أنه كان يتمتـع ببصـيرة نفـاذة وبثقـة فى النفس مما جعـله يعترف بأن بعض المسـائل الفلسفية مثل مشكلة قـدم العـالم تتحدى قـدرة البرهنـة لدينـا • وقـد استطاع ابن ميمون بهـذه المهـارة فى التفكير ، وبهـذا المنطق أن يتميز بحـذره عن العـرب ، وخاصـة عن معاصره ابن رشـد ، الذين قالوا جميعـا بنظريات محددة دقيقـة حتى فى أبسط نتـائجها ، ولعل طرافة ابن ميمون فى هـذا المجـال لا تكمن فى نظرياته ذاتها التى اقتبسها بكل تفاصيلها تقريبـا عن كل من ابن سـينا والغزالى وابن باجة (فيما يقـول دوهم) ، بل تكمن فى هذا الحذر (١٢) •

ونضيف نحن أن ابن ميمون كان حذرا لأنه كان يعرف مقدما ماعليه محاولة اثبـاته ، أى أنه كان يضع دائما نصب عينيه الحقائق الدينيـة •

---

(١١) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 16 p. 129.

(١٢) Duhem : Le système du monde, tome V. p. 195.

ولعل هذا هو الاختلاف الجوهرى بينه وبين ابن رشد الذى ظل دائما الفيلسوف الجرىء المتمسك بحقائق العقل ولذا نختلف مع الذين يؤكدون أن ابن ميمون كان تلميذا لابن رشد . ربما يكون عالم الكلام اليهودى الأعظم قد أخذ بعض الأفكار من ابن رشد ولكن لا منهج « دلالة الحائرين » ولا اتجاهه الفلسفى ولا النظريات الفلسفية فيه تشبه مثيلاتها عند ابن رشد .

وكان الحل الوحيد اذن ، والممكن فى ضوء هذا الموقف الذى وقفه ابن ميمون هو قبول ما جاء على لسان الأنبياء مثل ابراهيم وموسى . يقول لنا ابن ميمون ما يلخص كل هذا الموقف : « ثمة داع دينى يفرض قبول عقيدة الخلق ، وليست ، نصوص الكتاب هى التى تتطلبها اذ يمكن تأويل هذه النصوص ، اذا دعت الحاجة بمعنى آخر . ويمكن لنظرية أفلاطون أن تتفق عند الحاجة مع العقائد الدينية ، الا أن قبول مفهوم قدم العالم الذى يقول به أرسطو ، هو ضرب للعقيدة فى جذورها وانكار للوحى ، ولكل المعجزات » (١٣) . قبول حدوث العالم ضرورة دينية اذن فى رأيه ، لا لأن النصوص الدينية تقول بهذا ، اذ يمكن تأويلها بحيث تتفق مع الحقائق الفلسفية ، انما لأن رفضها يعنى انكار الوحى وكافة المعجزات . وهناك سبب آخر فيما يقول ابن ميمون لقبول فكرة حدوث العالم وهو أن قدم العالم لم يثبت برهانيا ولذا لا يصح أن نتعنت مع النصوص الدينية وان نتأولها لصالح رأى يمكن لعكسه أن يكون صحيحا (١٤) .

وقبل أن ننهى حديثنا عن أصل العالم عند ابن ميمون نقول ان لابن ميمون رأيا غريبا للغاية يمكن أن يجعلنا نشك فى كل ما حاول اثباته من قبل . يقول ابن ميمون « من الواضح اذن أن أدلة وجود الله وأدلة وحدته ولا جسمانيته يجب الحصول عليها اعتمادا فقط على فرض قدم العالم ، وعندئذ فقط سيكون الاستدلال كاملا سواء كان العالم فى

---

(١٣) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 25 p. 195.

(١٤) Ibid p 196.

الواقع قديما أم مخلوقا .... ولا يعنى هذا أننى أقول بالقدم ، ولكنى أريد اثبات وجود الله فى معتقداتنا بمنهج برهانى » (١٥) ولنا أن نتساءل كيف يمكن لابن ميمون اثبات وجود الله برهانيا معتمدا على فكرة يرفضها أساسا ألا وهى قدم العالم ؟

(ب) الخلق عند ابن ميمون :

كان من البديهى - فيما نعتقد - أن يقول ابن ميمون بالخلق بما انه يقول بحدوث العالم وبما أنه يتمسك بأسس العقيدة الموسوية . ويذهب ابن ميمون ، محاولا تفسير قصة الخلق تفسيرا عقليا فلسفيا ، الى أن قصة الخلق فى سفر التكوين يمكن تفسيرها فلسفيا وفقا للمبدأين التاليين : أولا : أن أسلوبها مجازى ، ثانيا : ان المصطلحات المستخدمة هى مصطلحات رمزية . ووفقا لتفسيره ، أو تأويله ، يجب أن يكون ملخص الاصحاح الأول كالآتى : لقد خلق الله العالم بأن خلق أولا البداية « فى البدء خلق الله السموات والأرض » وما هذه البداية الا العقول التى تعطى الوجود للأفلاك كما تمنحها الحركة ، وبهذا يكون الله قد خلق مصدر وجود الكون بأكمله . وفى البداية كان الكون عماء من العناصر ، الا أن صوره تكونت بالتدريج بتأثير الأفلاك وبطريقة مباشرة بفضل النور والظلام . وجاءت للوجود فى الأيام الخمس التالية المعادن والنباتات والحيوانات والموجودات العقلية . أما اليوم السابع الذى نظم فيه الكون لأول مرة بنفس القوانين التى ستستمر بعد ذلك فهو يوم مميز وقد خصصه الله لاعلان الخلق من عدم . جاء فى التوراة « أذكر يوم السبت لتقدسه ... لأن فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها واستراح فى اليوم السابع لذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه » (١٦) .

---

(١٥) Ibid 1ere partie, Chap. 71 p. 349 — 357.

(١٦) العهد القديم : سفر الخروج الاصحاح العشرون ، الآيات ٨ و ١١ .
The guide for the perplexed (translation of Friedlander) : 2nd part chap. XXX and XXXI p. 212 to 219.

كيف تصور ابن ميمون هذا الخلق الذى كان له بداية زمانية فى رأيه ؟ هل هو خلق يتم دفعة واحدة ومباشرة أم هو خلق بواسطة الفيض؟ ذهب ابن ميمون الى أن الملائكة المذكورة فى الانجيل ما هى الا عقول الأفلاك، وهى تفيض عن العلة الأولى وتكون سلسلة من العقول تفيض كل منها عن الأخرى وتنتهى بالعقل الفعال ٠٠٠ قال اذن بالخلق بواسطة الفيض، كما ذهب الى أن لهذا الخلق بداية حددها الله بارادته ٠ ونظرية الخلق عند ابن ميمون لا تقل فلسفيا من حيث قيمتها البرهانية عن نظرية قدم العالم ، وهو يعتقد أن فى استطاعته نقض كل الاعترافات التى توجه لنظريته فى الخلق (١٧) ٠

وبالرغم من أخذ ابن ميمون بالتصور الأرسطى للمحركات السماوية أو لعقول الفلاك التى يسميها هو بالملائكة الا أن قوله بالخلق عن طريق الفيض يعد ضربة قاضية للأعمدة الأساسية لميتافيزيقا أرسطو ٠ وفى رأينا أنه بقوله بالفيض يكون قد وضع نفسه مع بقية المشائين العرب أى مع أولئك الذين مزجوا بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ٠

ويرفض ابن ميمون ، وهذا بديهى نظرا لأسس هذه النظرية عنده ، فكرة الخلق وفقا للضرورة الطبيعية ، ويذهب على العكس الى أن وجود الأشياء وفسادها يرجع لارادة الله تعالى ، فهو ان شاء أبقاها وان شاء أفسدها (١٨) ٠ وهو بذلك قد ابتعد مرة أخرى عن المفهوم الأرسطى للوجود الطبيعى ٠

وعلى الرغم من أن الخلق من عدم عند ابن ميمون ، فان المادة عنده قديمة ومخلوقة فى نفس الوقت ٠ وهذه فكرة رشدية تماما ٠ ويذهب ابن ميمون الى أن أرسطو كان على حق عندما قال ان المادة قديمة ٠ فمما لا شك فيه أنها لم تتكون كما يتكون الانسان من البذر ، كما أنه لا يتحتم عليها أن تفنى مثل الانسان الذى يتحول الى تراب ، وانما

---

(١٧) The guide for the perplexed (translation of Friedlander) : 2nd part chap. XIII p. 171 to 173 and Chap. XXVIII p. 202 to 204.

(١٨) Ibid 2nd part chap. 207 p. 197.

خلقها الله من العدم بالصورة التى هى عليها · ومعنى هذا أن المادة الأولى خلقت مباشرة بحيث أن أى شىء يمكنه الفيض عنها ثم الرجوع اليها فى النهاية ، بحيث لا تتعرى أبدا من الصورة · وهى لم تخلق من شىء على عكس كل ما ينتج عنها · كما أنها لن تختفى أو تذوب فى شىء كما تفعل سائر الموجودات عندما تعود اليها · ان المادة الأولى شىء مخلوق وعندما يريد خالقها سيحولها للعدم المطلق الخالص (١٩) ·

وكما خلق الله المادة خلق الحركة فهى ليست قديمة فى نظر ابن ميمون بل جعل الله لها بداية (٢٠) · والزمان فى نظر ابن ميمون هو مقياس الحركة ، فهو مجرد عرض يصحبها وهو مباطن لها ، فلا وجود لأحدهما بدون الآخر · فالحركة لا توجد الا فى زمان ولا يمكن أن نعقل الزمان الا بالحركة ، وبالتالى فكل مالا يتحرك (مثل الله) لا يقع فى نطاق الزمان (٢١) · ولأن الزمان عرض للحركة وللأشياء المتحركة فهو حادث وليس قديما · وبهذا يكون ابن ميمون قد ابتعد تماما عن ارسطو وعن ابن رشد ·

(جـ) مقارنة بين ابن رشد وموسى بن ميمون بالنسبة لمشكلة العالم :

نعود فنكرر فى هذا المقام ما سبق لنا قوله من أن ثمة رأى شائع يرى فى ابن ميمون تلميذا مخلصا لابن رشد · والحق أن هذا الرأى فيه جانب كبير من الخطأ وان لم يكن خاطئا تماما · أخذ ابن ميمون بعض أفكار ابن رشد وان لم يأخذ أيا من نظرياته فى كليتها وعمومها · وحتى الأفكار التى أخذها عالم الكلام اليهودى عن معاصره المسلم ، اخذها ليدخلها فى بناء مذهبه اللاهوتى أساسا أى أنه لم يستخدمها فى بناء مذهب فلسفى · ونعتقد أن ابن ميمون عالم كلام درس الفلاسفة

---

(١٩) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 17 p. 134.

(٢٠) Ibid p. 134 — 135.

(٢١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 52 p. 199.

وتعمق فى قضاياها لاستخدامها فى الدفاع عن الدين ولايضاح بعض قضاياه . أما ابن رشد فاشتغل بالفلسفة لذاتها ورغبة منه للكشف عن الحقيقة . ولو طبقنا هذا الرأى على مشكلة العالم لقلنا ونحن بصدد مقارنة موقفهما منها ان ابن ميمون أخذ فكرة المادة القديمة المخلوقة عن ابن رشد وان اختلف معه فى أن جعل العالم حادثا . ويبدو أن ابن ميمون كان يميل الى نظرية أفلاطون أى أنه كان يرى المادة قديمة والصور محدثة . وعلى خلاف ابن رشد وأرسطو جعل ابن ميمون الحركة والزمان حادثان وليسا قديمين . والخلق عند ابن ميمون يتم بالفيض أى أنه خلق يستخدم وسائط متعددة ولا يتم مباشرة كما ذهب ابن رشد .

وعموما يمكننا القول أن ابن رشد كان واضحا فى موقفه من مشكلة العالم بينما بدا ابن ميمون الحذر بعينه . وان كان دوهم يعتبر أن هذا الحذر الشديد هو عين طرافته فاننا نراه دليلا على حرصه الشديد على سلامة العقيدة اليهودية أكثر منه دليلا على حرصه على الحقيقة فى حد ذاتها . وقد أخذ القديس توماس هذا الموقف الحذر من مشكلة العالم عن ابن ميمون لأنه مثله عالم كلام قبل كل شىء ، مهمته الدفاع عن الدين وتوضيح قضاياه .

ثانيا ـ مشكلة العالم عند اسحاق البلاغ :

لعل ما يقوله البلاغ فى افتتاحية كتابه الوحيد يحدد الى حد كبير موقفه من مشكلة العالم . يقول البلاغ ان العامة يعجزون لنقص فى عقولهم عن ادراك المعنى الحقيقى للمعقولات . فهم لا يستطيعون تصور أى كائن الا اذا كان فى المكان وفى الزمان ، كما لا يستطيعون تصور أى زمان الا اذا كانت له بداية ونهاية . ولذا راعت التوراة ذلك فقدمت للعامة ما يستطيعون ادراكه ، فصورت لهم خلق العالم على مثال تكوين أجزائه ، كما صورت خلقه القديم على مثال خلقه الزمنى (٢٢) .

---

(٢٢) Albalag : Prologue p. 17 dans Vajda : Isaac Albalag

حدد لنا البلاغ اذن موقفه من هذه المشكلة قائلا بقدم العالم قبل أن يدلل على ذلك . فالعالم قديم ، فيما يرى ، والتوراة تقول بهذا أيضا وان فعلت ذلك بطريقة رمزية لأن العامة لا يستطيعون تصور هذا القدم . وذهب البلاغ الى أن التأويل هو وسيلتنا للكشف عن هذه الحقيقة الدينية والعقلية فى نفس الوقت . ولا يخفى علينا بالطبع هذا التشابه التام بين هذا الموقف وموقف فيلسوفنا المسلم الشارح الأعظم .

(أ) العالم قديم عند البلاغ :

يلجأ اسحاق الى التحليل اللغوى كوسيلة من وسائل التأويل لاثبات أن النصوص الدينية تقول بالقدم . تقول أول آية من آيات سفر التكوين « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » . ويحلل البلاغ تعبير « فى البدء » وهو بالعبرية bereshit فى التعليق الثلاثين من كتابه فيقول ان مقطع be يمكن أن يكون معناه أيضا « ب » . كما أن كلمة rêshit الذى جرى العرف على ترجمتها بكلمة بدء فى العربية يمكن أن تعنى البدء الزمنى وهذا ما يفهمه العامة من هذه الكلمة . ويمكن قبول هذا المعنى على أن يفهم منه أنه البداية التى حدثت فى لحظة معينة ، ولكن البداية المطلقة . أى أن أى لحظة منذ القدم يمكن اعتبارها البداية . ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة غامضة الى حد كبير وهذا ما لا حظه أيضا محقق الكتاب جورج فاجدا ، وكان البلاغ نفسه يعرف صعوبة قبول هذا التأويل لكلمة بدء ولهذا يقول لنا ان هناك تفسيرا ثانيا لهذه الكلمة « وهو أكثر صوابا وأكثر اتفاقا مع الحقيقة (العقلية) ، ألا وهو معنى العلة ، أى ما هو ضرورى لكى يوجد شىء آخر وما هو سابق لهذا الشىء بحكم طبيعته . وهو ما يسمى بالعربية « بالمبدأ » ووفقا لهذا التفسير فان هذه الآية تعنى أن الله يجدد كل يوم الخليقة بواسطة مبدأ سابق على هذا العمل سبق العلة ، وبدون هذا المبدأ لا يمكن للخليقة أن توجد . وهذا المبدأ هو « الحكمة العليا » (٢٣) . ولقد سبق لنا أن بينا عند حديثنا عن مشكلة العالم

---

(٢٣) 'Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac 'Albalag. p. 135 — 136.

عند ابن رشد أن العالم قديم عنده بمعنى أنه وجد منذ القدم وان كان قدمه يختلف عن قدم الله من حيث أنه يحتاج لعلة أو لخالق وهو الله . وهذا ما يؤكده أيضا البلاغ بطريقة مبتكرة . فالعالم عنده قديم لأن علته قديمة (وهى الحكمة الالهية) . ربط البلاغ بين قدم العالم من جهة وقدم الخالق أو قدم فعله الخلاق من جهة أخرى . وهو يؤكد ، كما فعل ابن رشد من قبل ، على أن هذا التأويل يتفق مع العقيدة كما يتفق مع الفلسفة .

ويواصل البلاغ تحليله اللغوى لهذه الآية التى اعتمد عليها تماما للتوفيق بين الفلسفة والدين بالنسبة لمشكلة العالم فيقول ان سبب اللبس فى فهم تعبير bereshit بمعنى « فى البدء » هو احتمال مقطع be لأكثر من معنى . فقد يعنى هذا المقطع « فى » كما جاء فى سفر التكوين فى الاصحاح الثامن والعشرين فى الآية الحادية عشرة : « وأخذ من حجارة المكان ووضعه تحت رأسه فاضطجع فى ذلك المكان » . كما قد يشير للزمان بمعنى « فى ذلك الوقت » كما جاء فى سفر يشوع فى الاصحاح الخامس في الآية الثانية : « فى ذلك الوقت قال الرب ليشوع ». كما أن هذا المقطع قد يشير أخيرا لمعنى الأداة كما جاء فى سفر صموئيل الأول ، فى الاصحاح السابع عشر فى الآية السابعة والأربعين : « وتعلم هذه الجماعة كلها أنه ليس بسيف ولا برمح يخلص الرب » . ويؤكد البلاغ أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الصحيح لهذا اللفظ فى الآية المعنية (٢٤) . وبهذا يكون المعنى الصحيح لهذه الآية أو الترجمة الصحيحة هى : « بالمبدأ خلق الله السماوات والأرض » وما هذا المبدأ الذى تتحدث عنه الآية الا العلة أو الحكمة الالهية .

وفى استطاعة الفلاسفة - مفكرى البلاغ - الذهاب الى أن التوراة لا تشتمل على أية اشارة واضحة لبداية زمنية للخلق اذ لا يوجد بها أى تحديد سواء ليوم بعينه أو لسنة معينة . ولو فعل الفلاسفة ذلك لكانوا - فيما يعتقد البلاغ - على حق ، اذ أجمع الجميع على أن موسى

---

(٢٤) Ibid p. 137.

هو الذى كتب كتابه ولذا لا يمكننا التأكيد على أن التوراة تتحدث عن حدوث زمانى ، وكل ما يمكننا تأكيده هو أن فكرة الحدوث الزمانى للعالم منتشرة بين العامة نتيجة للبس في معنى الآية الشهيرة التى يبدأ بها العهد القديم وفى معنى غيرها من الآيات (٢٥) ٠

ويحل البلاغ ، بطريقة مبتكرة للغاية فيما نعتقد ، مشكلة هل للعالم بداية زمانية أم لا ؟ ، وذلك بواسطة التأويل ، فيذهب الى أن ما جاء فى الاصحاح الأول من سفر التكوين لا يشير للترتيب الزمنى بل للترتيب الطبيعى ٠ وبهذا تكون الأيام لا تعنى الزمن الذى خلق الله فيه السماوات والموجودات بل تشير الى الموجودات ذاتها ٠ ونجد نفس هذا المعنى فيما يقول فى الآية السابعة عشرة من الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر الخروج : « لأنه فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض وفى اليوم السابع استراح وتنفس » ٠ ويقدم لنا البلاغ دليله على ذلك قائلا انه من المؤكد أن للموجودات ترتيبا طبيعيا ، كما هو مشروح فى العلم الطبيعى (الأرسطى بالطبع) ٠ فالبخار مثلا يسبق فى الترتيب الطبيعى النبات ، وهذا بدوره يسبق الحيوان ، وهكذا حتى نصل الى الانسان الذى هو آخر المخلوقات والدليل على ذلك أنه لم يذكر فى قصة الخلق الا فى اليوم السادس الذى هو آخر أيام الخلق ٠ الأسبقيات ليست زمانية اذن ولكنها طبيعية ٠ ولقد أدركت التوراة بحكمتها أن العامة لا تدرك الا الترتيب الزمانى ولذا تحدثت عن الترتيب الطبيعى بألفاظ مرادفة تحتمل المعنيين فى آن واحد ، أى تحتمل المعنى الزمانى والمعنى الطبيعى (٢٦) ٠

(ب) الخلق عنده :

العالم اذن قديم عند البلاغ فهل هو غير مخلوق ؟ أشرنا أثناء معالجتنا لقدم العالم عنده الى أنه يقول بأن له علة بالرغم من قدمه أى أنه مخلوق ، فما هى طبيعة هذا الخلق عنده ؟

---

(٢٥) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 153.

(٢٦) Ibid p. 156.

يناقش البلاغ موقف ابن ميمون الذى ذهب الى أن حدوث العالم هو أحد مبادىء التوراة التى لا يمكن انكارها وهو الموقف الذى سبق لنا عرضه ، ويقدم لنا دليلا مبتكرا على قدم العالم ، وهو دليل يدل على فهم عميق لمعان الألفاظ وعلى مقدرة عظيمة على التأويل • ويقول البلاغ انه يتفق مع ابن ميمون فى كون العالم حادث ولكنه يختلف معه فى معنى الحدوث فبينما يأخذ ابن ميمون بالمعنى الكلامى لهذا المفهوم يأخذ هو بالمعنى المطلق له • ولتفسير ذلك نقول ان الحدوث عند ابن ميمون وعند علماء الكلام عموما هو حدوث لوجود على أثر اللاوجود ، أما عند البلاغ فهو حدوث المعلول من علة وهو أيضا بقاؤه الدائم بواسطة نفس هذه العلة • وهذا النمط من الحدوث هو الحدوث الحقيقى • ويؤكد البلاغ أن الخلق الذى له بداية زمانية أقل قيمة فى نظر الفلاسفة من الحدوث الذى ليس له بداية ولا نهاية ، ولذا فالحدوث كما يفهمه العامة كفر بالتوراة ، ونقص بالنسبة للخالق واستحالة بالنسبة للطبيعة (٢٧) • قال البلاغ اذن بالحدوث القديم أو بالخلق القديم كما قال أستاذه ابن رشد من قبل فى فصل المقال وفى مناهج الأدلة وفى تهافت التهافت كما سبق أن بينا ، ولعل هذا الحل هو الوحيد الذى يوفق بين الفكرة الأرسطية عن قدم العالم والفكرة الدينية عن الخلق •

والخلق عند البلاغ حركة والخالق هو المحرك الأول تماما كما هو الحال عند ابن رشد ، وهذا الخالق يحرك عنده (أى عند البلاغ) السماء الأولى • ويذهب هذا الرشدى اليهودى الى أن العلم الطبيعى (الأرسطى بالطبع) يؤكد أن عالم الطبيعة بكل ما يحتويه يبقى بفضل حركة السماء • وهذه الحركة لا يمكن أو توجد الا بمحرك هو خالقها وحافظ لبقائها • واذا كان هذا المحرك قديما فهو لا يتوقف أبدا عن التحريك وعن خلق أجزاء الحركة ، والا احتاج لمحرك آخر لن يكون بدوره هو الأول بل سيكون معلولا لغيره كما جاء فى علم الطبيعة (الأرسطية بالطبع) • ويترتب على كون خالق الحركة قديم أن الحركة نفسها التى

---

(٢٧) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 164 — 165.

تخلق اجزاؤها باستمرار قديمة . ليس هذا فحسب بل ان خلق اجزاء العالم السفلى الذى يخضع للكون والفساد اللذان يخضعان بدورهما لأجزاء الحركة السماوية سيكون هو ايضا قديما . ان العالم يتجدد اذن فى أجزائه وان كان خالدا فى كليته . ومما لا شك فيه أن الفاعل القديم الذى لم يكف لحظة واحدة عن الحركة أى لم يكف أبدا عن أن يكون فاعلا، يستحق اسم أو لقب الفاعل اكثر من هذا الذى لم يخلق الا فى وقت محدد (٢٨) .

ويفرق البلاغ كما فعل ابن رشد بين نوعين من الفعال . فهناك الفاعل الذى يوجد الشيء وان كان هذا الشيء لا يحتاج اليه لاستمرار وجوده فيما بعد الخلق . وهناك على العكس نوع آخر من الفعال يحتاج اليه الشيء بعد خلقه لاستمرار وجوده ، اذ لا يمكنه الاستمرار فى الوجود ، طالما أن وجوده حركة ، الا بفضل المحرك . وبناء على ذلك لا تنطبق تسميتا الفاعل والمفعول بطريقة كاملة الا على الخالق (الله) والكون لأنهما الفاعل والمفعول المطلقان اللذان لا يتقيد بالنسبة لهما الفعل بزمن معين كما أنه لا يتطلب الا شرط وحيد وهو وجود الفاعل (٢٩) .

ووفق هذه المفاهيم يمكننا تأويل الآية الأولى من سفر التكوين كالآتى : بالحكمة خلق الله السماوات أى خلق كل ماهو خالد ، وخلق الأرض أى كل ما هو فاسد سواء كان بسيطا أم مركبا من حيث هو فرد ، وان كان خالدا من حيث النوع (٣٠) .

هل استغرق الخلق زمنا أم أنه تم دفعة واحدة ؟ يرى البلاغ أن الفلاسفة يتفقون مع علماء الكلام على أن السماوات والأرض خلقت فى نفس الوقت أى دفعة واحدة ، أى أن أجزاءها لم تخلق على التوالى بحيث

---

(٢٨) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag. p. 134.

(٢٩) Ibid p 134 — 135.

(٣٠) Ibid p. 139.

تسبق بعضها بعضا (٣١) . وهذه الفكرة عن الخلق « بضربة واحدة » فكرة رشدية تماما . وليس يخفى أنه لا يمكن التوصل لهذه الفكرة التي يقول البلاغ أن كل من الفلاسفة وعلماء الكلام يتفقون بصددها الا بالتأويل ، اذ جاء في قصة الخلق في التوراة أن الله خلق العالم في ستة أيام .

ويتضح أيضا من هذه الفكرة انه لا يقول بالخلق بواسطة الفيض، كما فعل كل المشاؤون العرب باستثناء ابن رشد ، انما يتم الخلق عنده عن طريق خلق الله للعقل الأول الذي تنتج عنه كل الموجودات . وما جاء في التوراة من أن الله « أمر » أو « قال » للاشياء كن فكانت معناه خضوع الأشياء للعقل الأول الذي خلقها . وهذا « القول » أو « الأمر » الالهي هو كلام داخلي ، فهو العقل . ويجب أن نحذر ، فيما يؤكد البلاغ ، تأويل لفظة « القول » على نمط تأويل سعاديا لها الذي ذهب الى أن الله عندما « قال » للنور « كن » كان يعني حقا المعنى الحرفي للفظ . فمن الواضح فلسفيا أن فعل الخالق اسمى من أن يكون فعلا طبيعيا أو ارادیا ، فكل من الفعل الارادي والطبيعي يمثل نقصا بل واستحالة اذا كان الأمر يتعلق بالفاعل الأسمى (٣٢) .

الخلق اذن عند البلاغ حادث منذ القدم تماما كما هو عند ابن رشد ، وهو يسميه بالحدوث المطلق ، أي أن الخلق عنده ليس من عدم زماني ، فهل قال بفكرة الخلق من عدم بمعنى الخلق من العدم المادي ام أنه تخلى عن هذه الفكرة وبهذا كان أرسطيا خالصا أكثر مما كان ابن رشد ؟ لم يترك لنا البلاغ ، في رأينا ، نصوصا واضحة في هذا الصدد وان كانت بعض النصوص توحي بأن الخلق عنده من مادة قديمة . يقول لنا البلاغ في التعليق الثلاثين ان طبيعة المادة هي أن توجد دائما وفق نمط وجودي وسط بين العدم المطلق والوجود المطلق (٣٣) . كما

---

(٣١) Ibid p. 157.
(٣٢) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 139.
(٣٣) Ibid p. 141.

يقول فى تأويله للآية الثامنة من الاصحاج الثانى من سفر التكوين : « وغرس الرب الاله جنة فى عدن شرقا » ، ان هذه الآية تدل على أن الكائنات المخلوقة أى السماوات والأرض ليست لها بداية • ولكنه عندما يشرع فى تحليل هذه الآية بالتفصيل يكاد يصرح بأن الخلق من مادة قديمة اذ يقول ان هذا النص يشبه عالم الكون والفساد بحديقة لأن الأشياء التى تولد فى العالم وتفسد مثل الثمار التى تنبت فى حديقة لتفسد بعد ذلك • وعدن هى السماء فهى مكان السعادة الخالدة التى ليس لها نهاية • أما الصورة الطبيعية الكلية التى تفيض عن السماء فقد شبهت بنهر لأنها تفيض بلا انقطاع • لقد قال الله أنه زرع « جنة فى عدن » منذ القدم ولم يقل « جنة عدن » ومعنى هذا أن عدن شىء وأن الحديقة المزروعة فيها شىء آخر • والزرع موجود منذ الأزل فيما يقول الفلاسفة أى أن ليس له بداية • ويعتقد البلاغ أن هذا التأويل الذى يقدمه يمثل النظرية التى يتفق عليها كل من الفلاسفة والتوراة • ويهاجم البلاغ ابن ميمون لأنه أحجم عن الادلاء برأيه الخاص فى هذا الموضوع ولأنه استخدم أسلوبا فيه بعض المراوغة (٣٤) •

ونعتقد أن البلاغ استخدم هو أيضا أسلوب المراوغة فى هذا الموضع وهو ما كان يأخذه على المعلم الكلامى ابن ميمون ، اذ تأول البلاغ هذه الآية المعنية بأن المقصود بعدن هو السماء وبأن المقصود بالجنة الموجودات التى تكون عالم الكون والفساد والتى فاض وجودها من هذه السماء • ولكن ألم يقل لنا هو نفسه فى ذات التعليق أن الخلق يتم بضربة واحدة كما رأينا ، بدون فيض تدريجى اذ أن الوجود كله يخلقه الله بواسطة العقل الأول ؟ (٣٥) وألا يكون من حقنا أن نتساءل ألا يمكن أن يكون البلاغ يعتقد ، وان صرح بعكس ذلك ، أن عدن تمثل المادة الأولى القديمة التى خلق الله منها كل شىء وأن الجنة تمثل العالم ؟

---

(٣٤) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 160 — 164.

(٣٥) Ibid p. 157 — 159.

وبالرغم من جزأة البلاغ فى عرض نظريته فى مشكلة العالم الا أنه يؤكد أنه يقدم على التأويل الفلسفى لقصة الخلق ليبين امكانية استنتاج النظرية الفلسفية الخاصة بقدم الخلق ، من التوراة ومن كتابات الآباء، دون أن يعنى هذا ايمانه بهذه النظرية (٣٦) ٠ ولكنه يعود ليقول ان تأويله هذا معتمد على استدلالات برهانية ، وقد توجد مفاهيم مختلفة عن الخلق ، والنص المقدس يحتملها جميعا اذ لا يوجد أى دليل مطلق على صحة أى منها وبالتالى على فساد المفاهيم الأخرى (٣٧) ٠ ونعتقد أن ثم خلافا منهجيا بين البلاغ وابن رشد فى هذا الموضع فبينما استخدم ابن رشد المناهج الفلسفية وهو بصدد بحثه فى مشكلة العالم ولم يلجأ الى محاولة التوفيق الا فى كتبه التوفيقية ليوفق بين العقيدة وبين فلسفته ، لجأ البلاغ للتأويل الفلسفى المعتمد على التحليل اللغوى الذى برع فيه بل وجعله منهجه الوحيد ووسيلته الوحيدة لمعالجة هذه المشكلة ٠

ويحذر فيلسوفنا اليهودى العقلانى من التسرع بتكذيب النظريات الفلسفية العقلية من أجل ما يدرك لأول وهلة من الكتاب المقدس ٠ وصحيح أن رجال الدين يلجأون أيضا الى الأدلة العقلية الا أنهم لا يفعلون ذلك الا لتأكيد الحقيقة الدينية التى يؤمنون بها مسبقا ، ولذا فهم مخطئون فى اعتقادهم بأن أدلتهم هذه برهانية لأنها ليست كذلك (٣٨) ٠ ولا يتحرج البلاغ من ذكر موسى بن ميمون على أنه أحد هؤلاء ، غير حافل بما له من سلطة فكرية عظيمة فى المحافل الدينية والفكرية اليهودية٠ وللبلاغ رأى دقيق فى ابن ميمون ، وهو نفس الرأى الذى سبق لنا التعبير عنه ٠ لم يخض ابن ميمون فيما يذهب البلاغ ، فى الفلسفة الا من أجل العقيدة وكل من يدرس نقد كل من ابن ميمون والغزالى للفلاسفة يلحظ التشابه الشديد بينهما كما سيلحظ بالتالى أنه يمكن الرد عليهما بنفس المنهج ، والسبب فى هذا أن الاثنين قد نهلا من نفس المصدر أى من كل من الفارابى وابن سينا اللذين ابتعدا عن طريق أرسطو ٠ ولقد أخذ

---

(٣٦) Ibid p. 138.

(٣٧) Ibid p. 144.

(٣٨) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 154.

البلاغ على عاتقه الرد على ابن ميمون كما أخذ أستاذه ابن رشد ، على عاتقه من قبل الرد على الغزالى وذلك دفاعا عن الفلسفة (٣٩) ٠

وفى ختام حديثنا عن مفهوم الخلق عند البلاغ نقول أنه رأى أنه مفهوم يستحيل شرحه للعامة ويتفق معه علماء الدين فى هذا ، ولذا كان الكتاب المقدس حكيما عندما عرض لهذا المفهوم بطريقة رمزية حتى يأخذ العامة معناه الحرفى ، وحتى يتأول الصفوة قصة الخلق فيدركوا معناها الحقيقى ٠

(جـ) مقارنة بين البلاغ وأستاذه ابن رشد فى هذا المجال :

تكاد تكون نظرية العالم عند البلاغ مطابقة لما جاء عند أستاذه ابن رشد ٠ قال البلاغ كما قال ابن رشد من قبل أن العالم قديم ومخلوق فى آن واحد وخالقه هو الله المحرك الأول ٠ بهذا يكون قد أخذ هذا الحل المبتكر ، ألا وهو التوفيق بين هذين المفهومين اللذين يبدوان متعارضين فى الظاهر ، من الفيلسوف المسلم وكان يعجب به أعظم اعجاب ٠ ان العالم حادث منذ القدم عند البلاغ بل يكاد هذا الفيلسوف يستعمل نفس الصيغة الرشدية فى التعبير عن هذه الفكرة ، فيقول « مما لاشك فيه أن الخلق الذى يبدأ فى زمان محدد أقل رتبة فى نظر الفلاسفة، اما ذلك الذى ليس له بداية ولا نهاية فهو كامل » (٤٠) ٠ ألا يشبه هذا ما جاء عند ابن رشد فى تهافت التهافت : « فان الذى أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذى أفاد الأحداث المنقطع » (٤١) ٠ ويكاد يكون مفهوم « الخلق من عدم » هو المفهوم الوحيد الذى اختلف فيه البلاغ قليلا عن أستاذه ابن رشد ٠ فبينما ذهب ابن رشد لحل هذه المشكلة الى أن المادة قديمة وان كانت فى نفس الوقت مخلوقة ، فان البلاغ لم يستطع حل هذه المشكلة بوضوح كما رأينا ٠

---

(٣٩) Albalag : Prologue dans Vajda : Isaaç Albalag p. 21 — 22.

(٤٠) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 165

(٤١) تهافت التهافت : ص ١٦٢ ٠

وأخذ البلاغ عن ابن رشد أيضا فكرة الخلق بضربة واحدة وبلا وسائط أى أنه أنكر مثله فكرة الخلق بواسطة الفيض · والخلق عند الفيلسوف اليهودى مستمر وهذا دليل على قدرة الخالق لأنه أشرف من الخلق الذى يتم مرة واحدة ولا يستمر تأثيره · يقول البلاغ « ومما لاشك فيه أن الفاعل اذا كان قديما لا يكف لحظة واحدة عن فعله ، أى لايكف أبدا عن كونه فاعلا ، لكان أحق باسم الفاعل من ذاك الذى لا يعمل الا فى وقت محدد » (٤٢) · وقال ابن رشد من قبل : « وهذا الفاعل أشرف وأدخل فى باب الفاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه » (٤٣) ·

ويكاد يكون الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين المختلفى العقيدة هو وسيلة المعالجة بالنسبة لهذه المشكلة · فقد عالج ابن رشد مشكلة العالم معالجة فلسفية تماما فى كتبه الفلسفية ثم وفق بين فلسفته وبين عقيدته فى كتبه التوفيقية متأولا الدين لصالح الفلسفة · أما البلاغ فحاول معالجة هذه المشكلة من خلال تأويل النصوص الدينية فلسفيا معتمدا على التحليل اللغوى الذى برع فيه الى حد عظيم ، ويمكننا مع ذلك القول ان مما يقلل من قيمة هذا الاختلاف هو أن البلاغ توصل الى نفس نتائج ابن رشد الأرسطية · ولعل هذه المقارنة تكون قد أيدت الفكرة التى سبق لنا ذكرها ونقصد بها أن البلاغ كان أصدق وأخلص الرشديين لا فى اليهودية فحسب بل على وجه العموم ·

---

(٤٢) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 134.

(٤٣) تهافت التهافت : ص ١٦٤ ·

الباب الرابع

« مشكلة النفس العاقلة فى الفلسفة الرشدية »

الفصل الأول

النفس العـاقلة عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد

اولا - النفس العاقلة عند ارسطو :

الهدف من دراستنا للنفس هو بيـان أثر نظرية النفس العاقلة عنـد ابن رشد على فـلاسفة ولاهوتى العصـور الوسـطى من المسيحيين ومن اليهود ، ومع ذلك رأينـا البـدء فى هذه الدراسة بعرض تلك النظرية عند أرسطو لأن من تتنـاولهم دراسـتنا جميعهم أرسطيون ، ولذا كان لابـد من دراسة هـذه النظرية عنـد أرسطو حتى نتبين مدى تشابههم أو اختلافهم مع أرسطو فى هـذه النظرية حتى يتضح لنـا بعد ذلك مدى تشابههم أو اختلافهم مع شارحه ٠

وتتكون النفس الانسانية عند أرسطو كما هو معروف من عدة نفوس، وان كانت تؤلف فى النهـاية وبالرغم من هـذا التعدد نفسا واحدة ٠ فهـذه النفوس أشبه بوظـائف النفس الانسانيـة أو بقـواها ٠ وتشتمل النفس الانسانيـة على النفس الغـاذية أى تلك التى تقوم بوظيفـة التغذى والنمو والتوالد ، وهى أبسط أنواع النفوس ويشترك فيهـا النبـات مع الحيوان ، كما تشتمل على النفس الحساسة التى تقوم بوظيفـة الادراك الحسى ويشترك فيهـا كل من الانسان والحيوان ٠ وهنـاك أخيرا النفس العاقلة وهى التى يتميز بهـا الانسان دون غيره من الـكائنات الحيـة ٠ وهذه النفس الأخيرة هى التى سنخصها بالدراسـة لأنهـا أرقى ما فى النفس الانسانية وأكثر ما يميزها عن غيرها من النفوس ولأن العقل كان محور اهتمام المفكرين منذ اكتشاف العقل الانسانى لقـدراته خاصة فيما يتعلق بمصير النفس بعـد فنـاء الجسد ٠

تناول أرسطو بالدراسة النفس العاقلة ووظائفها المختلفة فى الكتاب الثالث من كتاب النفس كما تناول نفس الموضوع فى الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا وفى كتاب الأخلاق النيقوماتية وان كان تركيزنا سيكون على الكتاب الثالث من كتاب النفس دون غيره لتناوله موضوعنا بالتفصيل . ومما هو جدير بالذكر ان كتاب النفس قد تناول ضمن ما تناول من قوى النفس ، العقل عند الانسان ، أما الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا فقد تناول التعقل عند الله .

وقد أثارت مشكلة النفس العاقلة أو العقل La noètique عند أرسطو اهتمام كل الأرسطيين سواء كانوا تلاميذ مباشرين للمعلم الأول أم غير مباشرين فى العصور الوسطى الاسلامية والمسيحية واليهودية . ماهو العقل عند أرسطو ؟ هل هو شىء واحد أم أنه يتكون من عدة أجزاء مترابطة ؟ هل هو واحد وان كانت وظائفه متعددة ؟ كل هذه قضايا سندرسها لارتباطها بالنظرية الخطيرة التى كان لها أكبر وقع فى العصور الوسطى المسيحية ونقصد بها نظرية وحدة النفوس عند ابن رشد monopsychisme وعند دراسة نظريته فى النفس العاقلة سيتبين ما اذا كان قد قال بوحدة النفس العاقلة حقا أم قال على العكس بتعدد النفوس . ويجب أن نذكر أيضا ، تحديدا لموضوع دراستنا فى هذا الباب ، اننا لن نتناول موضوع نظرية المعرفة بل سيتركز اهتمامنا على قوى النفس العاقلة المختلفة وبالذات على العقل بالقوة والعقل الفعال ، وعلى تحديد علاقة أحدهما بالآخر من جهة ، وعلى علاقتهما من جهة أخرى بالبدن ، وعلى اذا ما كان العقل الفعال واحد فى كل النفوس أم أنه متعدد بتعددها . أى أننا سندرس موقف كل فيلسوف ممن نتعرض لهم من نظرية وحدة العقل الفعال الشهيرة De Unitate Intellectus Agents . وهى التى يطلق عليها عامة اسم نظرية وحدة النفوس .

(أ) علاقة النفس بالبدن :

يحدد لنا أرسطو فى تعريفه للنفس علاقتها بالبدن فيقول : « ان النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة ··· ولكن هذا الجوهر كمال أول ··· لهذا كانت كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ، نعنى بجسم آلى » (١) · وبالرغم من وضوح هذا التعريف وبساطته الا أن التوفيق بينه وبين مفاهيم العقيدة سواء كانت هى الاسلام أم المسيحية أم اليهودية قد اتخذ فيما بعد أشكالا عديدة · والذى يهمنا الآن هو محاولة استخلاص حقيقة هذه العلاقة عند أرسطو وتوضيحها حتى نتبين بعد ذلك مدى اقتراب الفلاسفة الذين سندرسهم منها أو ابتعادهم عنها ·

انقسم مؤرخو الفلسفة بصدد هذه المشكلة الى فريقين ، فريق هو الأقل عددا ويمثلهم جيلسون يرى أن النفس العاقلة مفارقة للبدن وليست متحدة به اتحاد الصورة بالمادة مثل بقية قوى النفس ، وفريق ثان وهو فريق الأغلبية يتأول هذه العلاقة عند أرسطو على أنها علاقة شبيهة بارتباط الصورة بالمادة ·

ويقول جيلسون عارضا نظرية العقل عند أرسطو وعارضا فى نفس الوقت ما يمكن أن تثيره من مشاكل بالنسبة لأى فيلسوف مؤمن : أن النفس عند أرسطو هى فعل أو صورة لبدن ذى حياة بالقوة · وبهذا تكون علاقة النفس بالبدن احدى صور علاقة الصورة بالمادة · وميزة هذا التعريف أنه يحل مشكلة الوحدة الجوهرية للانسان ، أى أنه لا يجعل من النفس والبدن جوهرين مستقلين بل يجعلهما مجرد عنصرين لا ينفصلان ويكونان جوهرا واحدا هو الانسان ، وبالتالى يناسب الفلاسفة المسيحيين المشغولين بتأكيد دوام وحدة المركب الانسانى · أما عيب هذا التعريف

---

(١) أرسطو : كتاب النفس ، نقله الى العربية د· أحمد فؤاد الأهوانى وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتى ، عيسى البابى الحلبى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٤٢ ، ٤٣ ·

فيتمثل فى النتائج المترتبة عليه بالضرورة والتى لابد من قبولها فى حالة قبوله ٠ ومن شأن بعض هذه النتائج اثارة فزع وقلق أى فيلسوف مسيحى ، وذلك لأن السير مع أرسطو فى تدليله على وحدة الانسان ينتهى بانكار جوهرية النفس وبالتالى بانكار خلودها ٠ فما أن نعترف بأن الانسان هو اتحاد بين الصورة والمادة حتى يصبح من المستحيل اعتبار أحد هذين العنصرين جوهر مستقل ٠ أى أنه لابد من الاقرار فى هذه الحالة بأن الانسان يظل موجودا طالما استمرت وحدة النفس والبدن ، أما اذا انقصمت هذه الوحدة فان جوهر الانسان يختفى بالتبعية ٠ ولقد شعر أرسطو ذاته بالمشكلة التى تثيرها نظريته فيما يتعلق بالنفس العاقلة ، اذ كان يدرك بالطبع أن الانسان ليس مثل غيره من الحيوانات فهو حيوان عاقل ، وبناء على هذا يبدو أنه يتمتع بما هو أعظم من مجرد صورة لبدنه ٠ وبالفعل يوجد بالنفس الانسانية مبدأ للانشطة مستقل فى عمله عن البدن وبالتالى فهو أسمى من كونه مجرد صورة جوهرية بسيطة، وما هذا المبدأ الا العقل ٠ ومما لا شك فيه أن أرسطو شعر بوجوده فى مأزق عند محاولته تحديد علاقة هذا العقل بالبدن ٠ فهو يتساءل اذا كان فى امكاننا اعتبار تلك العلاقة شبيهة بعلاقة ربان السفينة بسفينته ، ولكنه لا يجيب على هذا التساؤل ٠ ويضيف أرسطو أن طبيعة هذا العقل لم تتضح بعد بالنسبة له ، وان كان يميل الى اعتباره نوعا فريدا من النفوس ، فهو النفس الوحيدة المنفصلة عن الجسد انفصال الخالد عن الفان ٠ ويتهرب من الموقف فى عبارة موجزة قائلا : « ان هذا العقل يأتى للنفس « من الخارج » ، مما يوحى بالفعل بامكانية عودته فيما بعد الى مصدره كما يوحى بخلوده ، ولكن ماذا يكون حال الوحدة الجوهرية للكائن الانسانى عندئذ ؟ أى كيف يمكن للنفس العاقلة أن تكون صورة جوهرية للبدن وأن تكون فى نفس الوقت منفصلة عن هذا البدن ؟ وما هذا السؤال الا قضية جوهرية أخرى يتركها أرسطو بلا اجابة (٢) ٠

ويقدم لنا جيلسون تأويلا مبتكرا لفكر أرسطو مع تأكيده على أن كل الشواهد تشير الى أن هذا ما كان يعنيه المعلم الأول بالفعل : أن

---

(٢) Gilson (Etienne) : L'esprit de la philosophie médiévale — tome I.J. Vrin, Paris 1932, p. 181 — 183.

الانسان ليس الا جوهرا أو وحدة مكونة من نفس هى بمثابة الصورة ومن بدن هو بمثابة المادة لهذه الصورة · أما العقل الذى يحدثنا أرسطو عنه فهو جوهر آخر عاقل يتصل بكل النفوس الانسانية الفريدة وان كان منفصلا عن البدن من حيث أنه لا يساهم فى تحقيق فرديته · فالعقل خالد اذن وان كان هذا الخلود خاص به وحده ، ولا يعنى خلود الانسان الفرد بالمرة · ويعترف جيلسون أن هذا التأويل السليم فى رأيه لفكر أرسطو ما هو الا تأويل ابن رشد الذى يعتمد أساسا على نصوص الكتاب الثالث من كتاب النفس · ويتفق هذا التأويل ، فيما يعتقد جيلسون ، مع الاتجاه العام لمذهب أرسطو ، وان كان مرفوضا تماما من جانب المفكرين المؤمنين سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهودا لأن الأديان الثلاثة تقول باتصال الحياة واستمرارها بعد الموت بالنسبة للانسان الفرد (٣) ·

واضح من هذا الحديث الذى يتسم بالمنطق الدقيق أن جيلسون عالم فلسفة العصور الوسطى المسيحية المتفهم لروحها لم يعتبر العقل عند أرسطو جزءا من النفس الفردية ، فالنفس الفردية تتكون أساسا من القوة الغاذية والقوة الحساسة ، بينما هو (أى العقل) عنصر يأتيها من الخارج، وهو واحد تشترك فيه كل النفوس ، وهو خالد ، وان كان هذا الخلود لا يعنى خلود الأفراد · يرى جيلسون اذن أن أرسطو ومن ورائه تلميذه المخلص ابن رشد يعتقدان أن النفس الانسانية الفردية تفنى بفناء البدن · فالنفس عند أرسطو صورة البدن وبالتالى فهى تكون مع البدن جوهرا واحدا اذا اختفى أحد عناصره وهو البدن اختفى الآخر بالضرورة وهو الصورة أو النفس فى حالتنا هذه · والجديد الذى أتى به جيلسون والذى كان يستدعى نوعا من الجرأة ، وهو التوماوى المخلص، هو اعتباره أن هذا التأويل الرشدى لأرسطو ، هو التأويل السليم للأرسطية ·

ويأتى دى كورت أستاذ الفلسفة بجامعة لييج ، والتوماوى العقيدة مثله مثل جيلسون ، على رأس الفريق الثانى الذى أشرنا اليه وهو يذهب

---

(٣) Ibid p. 183.

فى كتابه الذى خصصه لدراسة نظرية العقل عند أرسطو ، والذى وضع جيلسون مقدمته ، الى أن أرسطو حاول دائما الابقاء على وحدة النفس التى اعتبرها صورة ومبدأ عاقلا (٤) .

اعتبر دى كورت اذن أن النفس الانسانية عند أرسطو هى فى جوهرها عقل . ونظرا لتمسك أرسطو بوحدة وظائف النفس المختلفة ، ذهب دى كورت الى أن العقل عنده فردى أى أن لكل انسان عقلا هو جزء من نفسه الفردية وليس شيئا خارجيا عنها أو شيئا تشترك فيه النفوس جميعها باعتباره عقلا كليا خالدا كما ذهب جيلسون .

ويذهب روس أستاذ الفلسفة بجامعة أكسفورد وأحد الذين اشتهروا بالتخصص فى أرسطو ، الى أن الجسم والنفس ليسا جوهرين بل عنصرين غير منفصلين يكونان جوهرا واحدا فى فلسفة أرسطو النفسية . وهو يؤول تعبير « غير منفصلين » تأويلا خاصا . ان النفس والجسم عند أرسطو ، فيما يذهب ، شأنهما شأن الصورة والمادة عموما منفصلان بمعنى من المعانى . فالمادة المرتبطة بصورة ما الآن كانت موجودة قبل هذا الارتباط أو الاتحاد ، بل وستوجد بعده . فالمادة والصورة مرتبطتان بشكل عام دون أن يعنى هذا ضرورة ارتباط صورة بعينها بمادة بعينها . وبناء على هذا نقول ان النفس لابد أن توجد فى جسم ما دون أن يعنى هذا ضرورة ارتباطها بجسم بعينه ، وبالرغم من هذا يقدم أرسطو ، فيما يعتقد روس ، تحفظا لصالح أكثر عناصر النفس الانسانية سموا ، ونعنى به العقل الفعال الذى « يأتى من الخارج » ، اذ يذهب الى أن هذا العقل يستمر فى الوجود بعد فناء الجسم ؛ ويظل التساؤل التالى بدون اجابة من جانب أرسطو : هل يستمر هذا العقل الفعال فى الوجود بصورة فردية أم يكتب له الخلود كجزء من وحدة عقلية أكبر وذلك بالطبع بعد فناء الجسد ! (٥) .

---

(٤) De Corte (Marcel) : La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégèse J. Vrin, 1934, p. 33.

(٥) Ross (W.D.) : Aristote, Payot, Paris 1930, p. 185 — 186.

ويؤكد بارتلمي سانت هيلير ، الذي كان أول من ترجم كتاب النفس الأرسطي للفرنسية في منتصف القرن الماضي ، أن أرسطو لم يقل في أية فقرة من فقرات كتاب النفس بأن النفس جوهر مفارق أو منفصل عن الجسم بل كان يؤكد التعريف المضاد : فالنفس عنده فعل الجسم أو كماله · بل يذهب سانت هيلير الى ما هو أبعد من ذلك فيؤكد الارتباط الشديد بين قوى أو وظائف النفس المختلفة عند أرسطو ، فالنفس عند المعلم الأول هي ماهية الجسم التي بدونها لا تكون حقيقته كاملة تماما كما أن العين المصنوعة من حجر أو العين المرسومة ليست عينا حقيقية؛ ان النفس شيء في الجسم ولا يمكن أن تنفصل عنه ، بل لا يجوز أرسطو على القول أنها متميزة عنه ، فهي تمنح الجسم الحياة وتجعله ما هو عليه وذلك بفضل أربع قوى أو أربع وظائف مختلفة هي التغذى والاحساس والتعقل والحركة (٦) · وبهذا يكون سانت هيلير قد ذهب الى أبعد مما ذهب اليه من بعده روس الذي سبق لنا عرض رأيه · ويذهب الدكتور محمود قاسم الى نفس ما ذهب اليه سانت هيلير تقريبا اذ يؤكد أن الانسان عند أرسطو هو جوهر واحد ، الجسم مادته والنفس صورته · وتعتمد كل أنواع النفوس ، بما في ذلك النفس العاقلة ، في أداء وظائفها المختلفة على الجسم وبالرغم من أن التفكير لا يستخدم آلة جسمية الا أنه يتخذ الخيال والحس كنقطة بدء له (٧) ·

لعله يكون قد اتضح من خلال عرضنا لمختلف الآراء فيما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن عند أرسطو أن « الفيلسوف » لم يقطع برأى في هذه المسألة ، فهو يقول في كتاب النفس : « ويبدو أن النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن : مثل الغضب والشجاعة ، والشهوة وعلى وجه العموم الاحساس · واذا كان هناك فعل تختص به النفس بوجه خاص فهو التفكير · ولكن اذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل ، أو لا ينفصل عن التخيل فان الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون

---

(٦) Barthélemy St. Hilaire : Psychologie d'Aristote, Paris, 1846 p. XVIII.

(٧) د· محمود قاسم : في النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام » القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ٦٨ ·

البدن » (٨) ولكنه يعود بعد ذلك فى نفس الكتاب ليقول لنا : « فليست النفس اذن مفارقة للجسم ، على الأقل بعض أجزاء النفس ٠٠٠ ومع ذلك فليس ما يمنع من أن تنفصل بعض الأجزاء » (٩) ، ماذا يقصد أرسطو ببعض أجزاء النفس التى يمكن أن تنفصل ؟ هذا ما سنحاول تبينه بعد قليل ٠

يذهب معظم مؤرخى فلسفة أرسطو كما يتضح من العرض السابق الى أنه يقول من جهة بالوحدة الجوهرية التى تربط بين النفس ، والبدن، كما يقول من جهة أخرى بوحدة وظائف النفس مما يحتم تلك النتيجة وهى أن فناء البدن يترتب عليه حتما فناء النفس الفردية ٠ ونعتقد نحن أن هذا القول يصدق على قوى النفس النباتية والحساسة دون أن يصدق على الجزء العاقل من النفس الذى يطلق عليه أرسطو اسم العقل الفعال L'intellect agent ، أو على الأقل يمكننا أن نذهب الى أن أرسطو لم يحسم الأمر بالنسبة للوظيفة العليا للنفس الانسانية ونقصد بها العقل ٠ ونضيف نصاهاما للغاية فى رأينا وان ندر الاستشهاد به عند الباحثين بالرغم من أنه يعنى الكثير ، يقول أرسطو بعد مقارنة بين وظائف النفس المختلفة : « أما فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد ٠٠٠ فالتفكير وتحصيل المعرفة يضعفان اذن عندما يفسد عضو باطنى ، ولكن العقل فى ذاته لا ينفعل ٠ والتفكير كالحب والبغض ، أحوال من حيث هى كذلك ، لا للعقل ، بل لمن توجد فيه ، ولذلك أيضا اذا فسد هذا الشخص ، لم يكن هناك تذكر ، أو حب ، لذلك ما نقول انها ليست أحوال العقل ، بل أحوال المركب الذى فسد ٠ أما العقل فانه ولا ريب أكثر الوهية، ولا ينفعل » (١٠) ٠

ونعتقد أنه يتحتم علينا ، بعد الحديث عن علاقة النفس العاقلة بالبدن ، التعرض لأقسام هذه النفس أو قواها المختلفة ٠

---

(٨) أرسطو : كتاب النفس ، الكتاب الأول ، الفصل الأول ، ص٦ ٠

(٩) نفس المرجع السابق ، الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، ص٤٤ ٠

(١٠) كتاب النفس : الكتاب الأول، الفصل الرابع ، ص ٢٧ ، ٢٨ ٠

(ب) اقسام العقل :

يقول أرسطو : « يجب أن يكون العقل بالضرورة من حيث أنه يعقل جميع الأشياء غير ممتزج كما يقول انكساجورلس حتى يستطيع أن يأمر أى يعرف ، لأنه حين يظهر صورته الى جانب الصورة الغريبة فانه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها • واذن فليست له طبيعة تخصه الا أن يكون بالقوة ••• ولهذا السبب أيضا يجدر بنا الا نقول أن العقل يمتزج بالجسم ، اذ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة ، أما باردا أو حارا ، بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس، ولكن فى الواقع ليس له أى عضو ••• الا أن العقل متى أصبح المعقولات ••• فانه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما ••• وأيضا فانه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته » (١١) هذا ما يقوله فى تحديده لطبيعة العقل بالقوة أما عن العقل الفعال فيقول : « ولكن ما دمنا فى الطبيعة كلها نميز أولا ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن الى هيولاه ، فمن الواجب ، فى النفس أيضا، أن نحدد هذا التمييز • ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء : لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى الوان بالفعل • وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج ، من حيث أنه بالجوهر فعل ، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولى ••• وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا ••• وبدون العقل الفعال لا نعقل » (١٢) •

لعل هذه النصوص توضح لنا كل نظرية أرسطو فى أقسام العقل المختلفة فالعقل اثنان عنده : فهناك العقل بالقوة الذى هو كل

---

(١١) المصدر السابق : الكتاب الثالث ، الفصل الرابع ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ •

(١٢) نفس المصدر السابق ، الكتاب الثالث ، الفصل الخامس ، ص ١١٢ ، ١١٣ •

المعقولات بالقوة والذى يحتاج لما يحول فيه هذه المعقولات الى معقولات بالفعل • ويطلق على هذا العقل بالقوة أحيانا اسم العقل الممكن L'intellect possible وهى التسمية التى شاعت فى العصور الوسطى المسيحية ، كما يطلق عليه فى أحيان أخرى اسم العقل السلبى ، ويطلق عليه أخيرا اسم العقل المادى L'intellect matériel وهو عند أرسطو مادى لابالمعنى الحرفى للكلمة بلهو مادىبمعنى أنه مثله مثل المادة استعداد وقابلية لتقبل الصور • أما العقل الفعال L'intellect agent فهو الذى يحول المعقولات الموجودة بالقوة فى العقل السلبى الى معقولات بالفعل ويشبهه أرسطو بالضوء لأن تأثيره على المعقولات أشبه بتأثير الضوء على الأشياء الملونة التى يتعذر رؤيتها بدونه • ويصف أرسطو هذا العقل الفعال بأنه مفارق وغير ممتزج بالمادة لأنه فعل بحكم ماهيته ، وهو فى حالة تعقل دائم • وقد اختلف الشراح والباحثون بصدد تحديد علاقة كلى العقلين بالانسان الفرد من جهة ، وتحديد مصيرهما بعد فناء البدن من جهة أخرى ، فذهب الاسكندر الأفروديسى ، وهو من أعظم من لعبوا دورا فى تحديد هذه النظرية الأرسطية التى كان لها أعظم الأثر على الفلسفات اللاحقة ، فى رسالتيه : « فى النفس » و « فى العقل » الى أن العقل الانسانى ينقسم الى عقل مادى Intellectus Materialis والى عقل بالملكة Intellectus qui habet habitum والى عقل مستفاد أو مكتسب Intellectus adeptus : والى عقل فعال Intellectus agens والاسكندر هو صاحب هذه المصطلحات التى شاعت فى كتابات فلاسفة العرب والفلاسفة اللاتين من بعدهم •

ولم يختلف الأفروديسى مع أرسطو فيما يتعلق بتعريف العقل المادى أو الهيولانى وبصفاته ، أما فيما يتعلق بمصيره بعد فناء البدن فهو ماالتزم بصدده بالصمت ، وكذا يمكننا اعتبار هذا الصمت دليل على كونه فانيا • وذهب الأفروديسى الى أن هذا العقل هو الوحيد الذى يختص به الانسان الفرد ، وهو عندما يتحدث عن العقل الانسانى بشكل عام يقصد هذا التعقل بالذات • أما العقل الفعال فهو عنده خارج الانسان، وهو الذى يجرد موضوعات المعرفة من مادتها ويجعلها معقولة أى أنه يحول المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل ، وبدون عمله هذا يستحيل التعقل تماما كما أنه بدون النور ، الذى يشبهه به ، يستحيل رؤية الأشياء الملونة • ولم يقل الاسكندر الأفروديسى صراحة أن العقل الفعال واحد

للانسانية كلها ، الا ان وضعه اياه خارج الانسان اى خارج كثرة العقول المادية يجعلنا بداهة نميل الى مثل هذا التأويل لفكره ، بل ان الأفروديسى ينسب لهذا العقل كل صفات الألوهية فهو خالد ولا يفنى. أما العقل بالملكة فهو مفهوم من ابتكار الأفروديسى اذ لم يستخدم أرسطو هذا المفهوم أبدا ، والعقل بالملكة كما يذهب هذا الشارح يمثل حالة خاصة من العقل الهيولانى ، فالعقل الهيولانى الذى رأيناه مجرد استعداد للتعقل ، لابد ليصبح فعلا حقيقيا أن يكتسب كما لا يسمح له فى ظروف بعينها أن يعمل وأن يتعقل ، وما العقل بالملكة الا هذا العقل الهيولانى وقد اكتسب هذا الكمال ، أى هو العقل الهيولانى وقد أصبح قدرة حقيقية على التعقل تنتظر تأثير العقل الفعال . أما العقل المكتسب فهو العقل الفعال من حيث هو « يفعل » فينا من الخارج وهو أيضا نتيجة هذا الفعل . ولم يتحدث أرسطو الا مرة واحدة عن العقل المكتسب وقد فعل ذلك بطريقة عابرة فى أحد مؤلفاته المبكرة ونعنى به « فى توالد الحيوان » فى فقرة شديدة الغموض، أما الاسكندر فأعطاه أهمية كبرى أثرت فى الفلاسفة العرب واللاتين على السواء (١٣) . والغريب فى الأمر هنا أن ثمة علماء يؤكدون أن هذا العقل المستفاد مما أدخله المترجمون العرب على نص الاسكندر ، بينما يؤكد د. الأهوانى أن صاحب هذا المفهوم هو الكندى (١٤) ومهما كان من أمر حقيقة تقسيم العقل عند الاسكندر فان ما يهمنا هو ما نسب الى الاسكندر وما عرفه عنه ابن رشد والفلاسفة الذين سندرسهم فى هذا البحث . وغنى عن القول أن هذا التأويل لنظرية النفس العاقلة الأرسطية تأويل مادى يتعارض مع عقيدة خلود النفس التى جاءت بها الأديان السماوية .

ت.سطيوس وهو من شراح أرسطو وقد جاء بعد الاسكندر بنحو قرنين من الزمان فذهب الى أن « العقل الفعال منا أو هو أنفسنا »

---

(١٣) Théry : Autour du Décret de 1210 : I David De Dinand p. 27 à 33

١٤) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، نشر وتحقيق د. الأهوانى ، الطبعة الأولى ١٩٥٠ ، النهضة المصرية ، ص ٣٧ .

مخالفا بهذا الاسكندر ومصححا تفسير نظرية العقل الأرسطية فيما يؤكد ، وبالرغم من كون العقل الفعال عنده أزليا ومفارقا للمادة وواحدا في جميع الناس ، الا أنه ليس الهيا • أما العقل بالقوة فهو عند أرسطو ، فيما يذهب شارحنا ، أزلي ومفارق للمادة مثله مثل العقل الفعال وان سلم بأن هذا الأخير أكثر مفارقة للمادة وأشد ابتعادا عن الامتزاج وأعظم نقاء • والعقل بالقوة عنده بالنسبة الى العقل بالفعل كالمادة الى الصورة تماما ، أما العقل بالملكة فشبيه بالجوهر المركب من المادة والصورة • ولعل تشبيه ثامسطيوس للعقل الفعال بالصورة ، وللعقل بالقوة بالمادة كان أساس الحل الذي ذهب اليه والذي أكد تعدد العقول الشخصية (١٥) بل كان أساس قوله بخلود النفس الفردية •

قدم لنا دي كورت تفسيرا واضحا للعلاقة التي تربط بين العقل الفعال والعقل الممكن من جهة وبينهما وبين المعقولات من جهة أخرى ، معتمدا على فكرة مبتكرة وان كانت بسيطة وهي أن العقل الفعال يحول المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل ولا يحول العقل الممكن الى عقل بالفعل كما اعتقد معظم مؤرخي الفلاسفة متأثرين بتأويل الاسكندر الأفروديسي• وصحيح أن هاملان قد سبقه الى هذا التفسير الا أن دي كورت كان أكثر تفصيلا وأكثر وضوحا • يلاحظ كورت أن أرسطو يقدم لنا كل نظرية العقل الفعال في سطرين أو ثلاثة دون أن يقول ما اذا كان هذا العقل الفعال يحول العقل الممكن الى عقل بالفعل أم لا • الا أن تشبيه العقل الفعال بالنور يوحي بوضوح بتأثير العقل الفعال على المعقولات بالقوة • يجب اذن استبعاد تأويل الاسكندر الأفروديسي الذي شاع عند شراح أرسطو والذي يقول بأن العقل الفعال يحول ، العقل بالقوة الى عقل بالفعل • وينصح دي كورت بالرجوع الى التأويل التوماوي لهذه النظرية • يقول توماس في تفسيره لكتاب النفس :

"Intellectus agens Facit intelligibilia esse in actu quae prius erant in potentia."

أي « ان العقل الفعال يجعل المعقولات موجودة بالفعل بعد أن كانت من قبل موجودة بالقوة » • ان هذا التأويل التوماوي يستبعد فكرة تأثير

---

(١٥) نفس المصدر السابق ، ص ٣٩ ـ ٤٢ •

العقل على ذاته ، وهي فكرة غير مفهومة فيما يذهب دى كورت ، ليبقى على فكرة تأثيره على المعقولات (١٦) .

ونميل نحن الى الأخذ بهذا التفسير خاصة وأن أرسطو يقول عن العقل الفعال انه « الفعل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها (أى المعقولات) جميعها كأنه حال شبيه بالضوء ، لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى الوان بالفعل » (١٧) ولقد سبق هاملان دى كورت ، كما سبق أن اشرنا ، الى هذا التفسير مؤكدا على أن العقل الممكن والعقل الفعال هما شيء واحد أى هما درجتان متفاوتتان من ذات العقل (١٨) .

ويذهب دى كورت الى أن العقل الممكن يمثل حقيقة الا أنه ليس حقيقة تتميز جوهريا عن العقل الفعال . ان العقل الممكن هو الاسم الذى يطلق على العقل عندما يكون فى مواجهة معقول بالقوة ، أى عندما يكون مستعدا للتحول الى الفعل ، أما العقل الفعال فما هو الا الصفة التى تطلق عليه عندما يحول المعقول بالقوة الى معقول بالفعل . ويجب بلا شك تصور تأثير العقل الفعال على المعقولات بالقوة وكأنه عملية تجريد من المادة dématérialisation للمعقولات الموجودة بالقوة فى نفس هذه المادة (١٩) .

ولقد شاعت فى اللغة العربية تسمية العقل الممكن أو العقل بالقوة أو العقل السلبى passif بالعقل المنفعل . ولفظ passif

---

(١٦) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 45 — 46.

(١٧) كتاب النفس : الكتاب الثالث ، الفصل الخامس ، ص ١١٢ .

(١٨) Hamelin : Le système d'Aristote p. 86.

(١٩) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 48.

يعنى فى اعتقادنا عكس التفعل تماما · فالعقل لا ينفعل عند أرسطو فهو سلبى تماما كما يؤكد هو لأنه : « لا يتفعل مع قدرته على قبول الصورة » (٢٠) واستخدم د· الأهوانى نفسه مع ما تتميز به ترجمته العربية لكتاب النفس من دقة عظيمة تعبير « العقل المنفعل » وربما يكون سبب ذلك فى رأينا ، اعتماده على الترجمات العربية القديمة · ان العقل غير منفعل عند أرسطو لأن الانفعال يتطلب تأثير الضد على الشىء المنفعل وليس هذا هو الحال بالنسبة للعقل والمعقولات لأنهما متشابهان، ولهذا فان العقل عندما يؤثر على المعقول ليتمثله يظل لا منفصلا نظرا للاماديته · وأثبت أرسطو لا مادية العقل - وهى تلك الصفة المرتبطة فيه بصفة أخرى هى اللانفعالية - اعتمادا على الشرط الضرورى والتكافى لعملية الادراك ونعنى به قدرة العقل الجذرية على أن يتحول الى كل المعقولات (٢١) · ويعنى أرسطو بنعته العقل الممكن بصفة الهيولانية طابعه الأساسى أى قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل أى معقول ، وان كان لا يعنى أبدا بهذه الصفة التركيب الانطولوجى والجوهرى لهذا العقل · وعلى هذا الأساس يمكن رفض تأويل الاسكندر الأفروديسى للعقل الهيولانى · والعقل الممكن لا ينفعل بمعنى أن المعقول لا يؤثر فيه بطريقة الضد وان أثر فيه كفعل من شأنه تحديد قدرة هذا العقل الممكن على التعقل · وهذا العقل صورة خالصة ، كما أنه مستقل عن أية مادة أى هو عقلى بمعنى أن امكانية عمله لا تحتاج الى عضو خاص (٢٢) ·

وقد أثار العقل الفعال بدوره العديد من المشكلات الفلسفية لأهميته العظيمة فى علم النفس الأرسطى · وحل دى كورت تلك المشكلات ببساطة عندما تناول الموضوع من زاوية جديدة وهى زاوية الادراك ذاته · ان القدرة العاقلة فيما يقول اذا وضعت فى مواجهة معقول تظل

---

(٢٠) أرسطو : كتاب النفس ، الكتاب الثالث ، الفصل الرابع ، ص ١٠٨ ·

(٢١) أرسطو : كتاب النفس ، ص ١٠٨ ·

(٢٢) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 49 — 51.

سلبية اذا لم يكن هنـاك تدخل ما لتحريك قـدرتها على المعرفة • لابـد إذن من فعل يحول قوة المعقول الى فعل • ان ما يفعل ذلك هو العقل الفعال؛ يقول أرسطو : « اننـا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولانى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخـرى العقل الذى يشبه العـلة الفـاعلة لأنه يحـدثها جميعـا » (٢٣) • ونؤكد مع دى كورت أن هـذا التمييز ما هو إلا تمييز بين الوظـائف المختلفـة لنفس العقل لا تمييز بين عقلين مختلفين من شأنه تحطيم الوحـدة المعرفيـة التى أرادها أرسطو • يجب اذن أن نفهم ما جاء عن هـذين العقلين فى كتاب النفس كالآتى : ان العقل هو عقل ممكن من حيث أنه يمكن أن يصـبح كل المعقولات وهـو عقل فعـال من حيث أنه يحول هـذه المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل • وهذا التأويل هو تأويل ثاوفراسطس التلميـذ المبـاشر لأرسطو والذى فضل دى كورت تأويله على تأويل الاسكندر الأفروديسى الشهير الذى سيطر طويلا على تاريخ الفلسفـة والذى غلف بغـلاف الغموض الـكثيف تلك الجمـل القليـلة المتواضعة التى عرض فيها أرسطو نظريته (٢٤) •

(جـ) النفس الفردية والخلود :

مما لا شك فيـه أن صعوبة مشكلة خلود النفس ترجع الى كون مشكلة الطبيعـة الانسانية هى أعقـد وأصعب المشاكل الفلسفية : فالانسـان هو نقطة التقـاء كل من الـكون الروحى والـكون المـادى ، ولعل هذا التركيب العجيب الذى تنفرد به طبيعتـه هو أول مصـادر هـذه المشاكل الفلسفية العـديدة المتعلقـة به • ان النشاط العقلى الـذى أحسنت كتب أرسـطو المنطقيـة ابرازه بطريقـة رائعـة ، يبـدو وكأنه حقيقـة غير مادية، وغير منفعلة ، ومتعـالية على الجسم ، ومفارقـة للمادة ، ممـا يجعـل العقل يبـدو وكأنه فعـلا جزء من العـالم الروحى أى من عالم الخـلود واللا فساد ، أو العـالم الالهى • ولا يفصح أرسطو عن المزيد • وقد ترك

---

(٢٣) كتاب النفس : ص ١١٢ •

(٢٤) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 53 — 57.

أرسطو العديد من مشاكل العقل الفلسفية بدون حل بل بدون معالجة أصلا ومن هذه المشاكل : هل يأتي العقل للفرد عند ولادته ؟ وكيف يتحد ـ لو أن الأمر كذلك ـ ببقية أجزاء النفس ؟ واذا كان موجودا قبل وجود الفرد ففي أى عالم كان يعيش وأى دور كان يلعب ؟ ولماذا يتحد بجسم انسانى ؟ وهل لكل انسان عقل خاص به ؟ وماذا يصير العقل عند وفاة الفرد ؟ قنع أرسطو ـ فى أحسن الأحوال ـ باثارة هذه المسائل ، لكنه تركها جميعا بلا اجابة ٠ وقد حاول تلاميذه حلها فى اتجاهات مختلفة ولكن ما نجح أحدهم فى ذلك الا بالتخلى عن مبدأ من المبادىء الهامة التى قال بها المعلم الأول (٢٥) ٠ وننتهز هذه الفرصة لنؤكد أن أرسطو قد ترك فعلا كل هذه المسائل معلقة وأن الحلول التى قدمها الفلاسفة الذين تتناولهم هذه الدراسة كانت جميعها من قبيل الاجتهادات الشخصية وبالتالى فهي تعبر عن فلسفتهم الخاصة وان كانت بالطبع نوعا من الامتداد لفلسفة المعلم الأول ٠

هل تخلد العقول المختلفة عند أرسطو أم تفنى جميعا أم يخلد بعضها بينما يفسد الباقى ؟ اختلف المفكرون اختلافا كبيرا بايذاء هذه المشكلة ولذلك نرى ضرورة الرجوع الى النصوص الأرسطية ذاتها فقد تقدم لنا هى الحل ٠ يقول أرسطو فى فقرة سبق لنا ذكرها عن العقل الفعال : « وهذا العقل هو المفارق اللا منفعل غير الممتزج ٠٠٠ وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا ومع ذلك أننا لا نتذكر لأنه غير منفعل ، على حين أن العقل المنفعل فاسد ، وبدون العقل الفعال لا نعقل » (٢٦) ٠ ان تعبير « عندما يفارق » هو فى رأينا مفتاح هذا النص الذى يمثل كل لغز العقل عند أرسطو ٠ ويرى د٠ الأهوانى أن هناك تفسيرين محتملين لهذا اللغز ٠ اما أول هذين التفسيرين المحتملين فهو أن العقل الفعال عندما يفارق العقل السلبى بالتجريد يكون هو وماهيته شيئا واحدا ولا يتميز عنها ٠ اما

---

(٢٥) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 12 — 13.

(٢٦) كتاب النفس : الكتاب الثالث ، الفصل الخامس ، ص ١١٢ ، ١١٣ ٠

التفسير الثانى فهو أن يكون قصد أرسطو بالمفارقة المفارقة الحقيقية للعقل الفعال وبذلك يتأكد سمو العقل الفعال وأزليته (٢٧) • ونرى نحن تأويلا مختلفا لهذا التعبير خاصة اذا ما ربطناه بما يأتى بعده من أنه عند المفارقة فقط يصبح مختلفا عما كان أثناء وجوده فى الجوهر الانسانى المركب من نفس وبدن • كان أرسطو يقصد ، فيما نعتقد ، أن هذا العقل الفعال هو الجزء العاقل الذى يظل باقيا بعد فناء الجوهر الانسانى اذ ينفصل عنه ليصبح مستقلا ومختلفا عما كان عليه عندما كان داخلا فى تكوين الجوهر الانسانى الفردى • والنتيجة المترتبة على ذلك أن العقل الفعال ليس جزءا من النفس الفردية انما هو جزء من النفس الكلية الخالدة الأزلية • أما العقل الممكن فهو « فاسد » بتعبير أرسطو نفسه ولذا نرى أنه ليس هنا ما يدعو لمناقشة هذا الموضوع طالما أن النص واضح •

ويذهب بعض الباحثين الى أن كل مبادىء نظرية العقل الأرسطية تحتم القول بالخلود الشخصى للنفس لا بالنسبة للعقل الفعال فحسب بل بالنسبة للعقل الممكن أيضا • ودليلهم على خلود العقل الممكن هو أنه لا يتكون من المادة كما أنه ليس له عضو (٢٨) • ولا نرى أن كون الشىء غير متكون من المادة هو شرط خلوده وأزليته عند أرسطو ، فالأفلاك والنجوم مكونة من مادة ومع ذلك فهى أزلية وخالدة عنده • ونضيف أن تشبيه أرسطو للعقل الممكن بالهيولى ثم تأكيده بعد ذلك بعدة سطور صراحة أنه فاسد دليل قوى على اعتقاددد فى فساد هذا العقل • فكل ما يلعب دور الهيولى عند أرسطو يمثل مبدأ للتفرد individuation والفرد فان عند أرسطو كما هو معروف • ويمكننا تركيب تفكير أرسطو كالتالى • ان العقل جوهر مركب من العقل الممكن الذى يلعب دور المادة ومن العقل الفعال الذى يلعب دور الصورة • والعقل الممكن يفنى بفناء الفرد أما العقل الفعال والذى هو صورة العقل فهو واحد فى كل الأفراد كما أنه كلى وأزلى وخالد وان كان يتعدد بشكل ما باتحاده بالنفوس

---

(٢٧) كتاب النفس : ص ١١٢ (الهامش) •

(٢٨) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 96 — 98.

الفردية . أما عندما يفنى الجسد فان هذا الجوهر أو الاتحاد بين البدن والعقل الفعال يفنى بدوره وعندئذ يفارق العقل الفعال الفردى ليصبح فى حالته الخالصة مجردا من المادة (أى بدون بدن) أى يصبح خالدا وأزليا . ونعتقد أن تأويلنا هذا يتفق مع روح نصوص كتاب النفس ومع مبادىء كل فلسفة أرسطو .

ويرى البعض أن أرسطو وقع فى تناقض بقوله : ان النفس صورة للبدن كما أنها تتمتع فى نفس الوقت بالقدرة على الوجود المستقل (٢٩) وفى رأينا أن أرسطو لم يقع فى أى تناقض فى هذا الشأن وكل مافى الأمر أن جزء النفس الانسانية الذى يختص بالقدرة على الوجود المستقل هو كلى ومشترك بين جميع أفراد الانسانية مما يتيح له هذا الاستقلال فى الوجود .

وهناك قضية أخرى متصلة بمشكلة العقل الفعال يجدر بنا عرضها وهى : هل العقل الفعال جزء من النفس الانسانية أم هو متميز عن شخصية كل فرد وبالتالى يأتى للنفوس الفردية من الخارج ؟ ويذهب بعض الباحثين الى أن أرسطو عالج الموضوع فى كتاب النفس كما عالجه فى الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا ولذلك فان علينا التوفيق بين كل هذه النصوص ونحن نعالج علاقة العقل الفعال بالنفس الفردية ، ويؤكد هؤلاء على صعوبة هذا التوفيق . ويبدو أن الحل الوحيد لذلك المأزق الأرسطى عند هؤلاء هو اعتبار أن العقل الفعال ليس فى حالة تعقل أزلى - أبدى فى الأفراد من جهة والتفرقة الحاسمة بين العقل الفعال والعقل بالفعل من جهة أخرى . ويبدو أن هؤلاء يعتقدون أن العقل الفعال الفردى ليس خالدا عند أرسطو أى أن أرسطو فى رأيهم ينكر الخلود الفردى (٣٠) .

---

(٢٩) Ibid p. 96.

(٣٠) Corte : La doctrine de l'Intelligence chez Aristote p. 64 — 70.

يقول أرسطو بوضــوح شــديد لا يترك مجــالا للشك عن العقل الفعال في النفس الفردية : « وعنــدما يفــارق ... عنــدئذ فقط يكون خالدا وأزليــا » (٣١) . لم يقل أرسطو أبدا اذن ، فيما نرى ، بالخلود الشخصي للانسان ، بل انه لم يعــالج الموضــوع أساســا . ويذهب روس (وهو ما نؤيده تماما) الى أن العقل الفعــال عند أرسطو ، بالرغم من وجوده في النفس الفردية ، يتجــاوز الفرد . ويمكننا افتراض أنه يعتبره واحدا بالنسبة لــكل الأفراد (٣٢) . ويرفض روس التوحيــد بين العقل الفعــال والله في فكر أرسطو - وهو ما ذهب اليه الــكثير من الأرسطيين المدرسيين كما سنرى - قائلا أن قبول هــذا الفرض يتعــارض مع ما جاء في الكتاب الحــادي عشر من الميتافيزيقا عن الله من حيث أنه لا يفكر الا في ذاته . أما العقل الفعــال فهو يحتوي على كل معارفنــا قبل أن تتحقق لدينــا أي قبل أن تنقل الينــا . ويرجح روس أن أرسطو كان يعتقد في وجود هيرازكية ترتفع بطريقــة متصــلة من الــكائنات الدنيــا الأكثر انغماسا في المــادة الى الانسان ومنه الى الأجسام السماوية ومنهــا الى العقول لتنتهي الى الله . فالعقل الفعال في الانسان أسمى من غيره من عناصر هذه الهيرازكية الا أن هنـــاك ما هو أسمى منــه . الله وحــده اذن لا ينفــرد بالسمو : هكذا أول روس ما جاء في كتاب النفس في ضــوء ما توحي به النظرية الالهية الخالصة الموجودة في كتاب الميتافيزيقا (٣٣) .

أما هاملان فهو لا يقطع برأي فيما اذا كان أرسطو يعتقد أن العقــل الفعــال هو الله أم لا . وهو يذهب الى أن أرسطو نفسه ترك هــذه المشكلة معلقــة ربمــا تجنبــا لمــا يترتب على اثارتهــا . ولا يتخلى هاملان عن تردده فيمــا يتعلق بعــلاقة العقــل الفعــال بالفرد فيقول ان العقــل الفعــال الذي هو صــورة خالصــة لا يمكن أن يشترك في شيء مع الجسم ، فهو يعقل بلا أعضــاء . فهل هو مع هــذا جزء منها ؟ وبالرغم من تردده يمكننا تبين ميل هاملان الى الاعتقــاد بأن العقل الفعال عند أرسطو واحد

---

(٣١) أرسطو : كتاب النفس ، ص ١١٢ .

(٣٢) Ross : Aristote p. 212.

(٣٣) Ross : Aristote p. 214 — 215.

بالنسبة للانسانية وبأنه يأتى النفوس الفردية من الخارج · كما يذهب هاملان الى أن أرسطو نفسه يذكر عدة صفات لهذا العقل من شأنها جعله شيئا متجاوزا لنطاق الطبيعة ولنطاق الانسانية وذلك فى الفصل الرابع من الكتاب الثالث من كتاب النفس (٣٤) ·

ويؤكد أصحاب التأويل المادى لنظرية أرسطو النفسية أن النفوس المختلفة عند أرسطو تكون وحدة واحدة وبناء على هذا فان النفس العاقلة بما فيها العقل الفعال مصيرها الفناء مثل مصير بقية النفوس· والشيء الوحيد فى رأيهم الذى يقضى على هذه الوحدة هو نظرية العقل « المفارق » ، تلك النظرية التى قامت عليها من جهة نظرية وحدة النفس monopsychisme عند الرشديين ، كما قامت عليها من جهة أخرى نظرية الخلود المدرسية ويؤكد هؤلاء ان التخلى عن فكرة وحدة النفس من أجل القول بخلود النفس كما فعل المدرسيون لهو خرق واضح للمبادىء الأساسية للمذهب الأرسطى (٣٥) ·

ونعتقد نحن أن العقل الفعال عند أرسطو واحد لكل البشرية ولذا جعله أزليا وخالدا · ومما يؤكد رأينا هذا ما ذهب اليه الاستاجيرى فى نظريته عن خلق العالم عندما قال بعدة عقول تفيض على التوالى عن العقل الأول ، وما العقل الفعال الا آخر هذه العقول وهو وحده الذى يحرك العقول الانسانية · ويرى دوهم فى كتابه العظيم « نسق العالم » الذى أرخ فيه لتاريخ الفلسفة من خلال نظرية « نسق الكون » ، أن كل النفوس ترجع بعد الوفاة أى بعد انفصالها عن الأجساد الى هذا العقل · ولعل سبب الخلخلة التى أصابت كل نظرية العقول السماوية بما فيها العقل الفعال هو ما بذلته الكنيسة الكاثوليكية من جهد لمواجهة هرطقة وحدة العقل الفعال التى انتشرت خاصة فى القرن الثالث

---

(٣٤) Hamelin : Le système d'aristote p. 386 — 387.

(٣٥) Lange : Histoire du matérialisme p. 188.

عشر . ولقـــد تمثل هـــذا الجهـد فى تعـــاليم علمـائها وفى تحريمات أساقفتها (٣٦) .

وقبل أن ننهى حديثنـــا نقول اننـــا اكتفينا فى معالجتنا لموضوع خلود النفس عنـــد أرسطو بما جاء فى كتاب النفس غير مركزين على ما جاء فى « الأخلاق النيقوماخيـــة » ولا على ما جاء فى الـكتاب الحـــادى عشر من الميتـــافيزيقا لأن ما جاء فى هـــذه الـكتب يبدو من جهة غير مكتمل ثم أن نظرية النفس من جهة أخرى قـــد أفرد لها أرســـطو كتابا مستقلا ألا وهو كتاب النفس فمن الأجدر بنا الاعتماد عليه .

ولسنا بصدد الحكم على أرسطو أو بصـــدد تقييم نظرياته بل أن كل ما يعنينـــا هو عرض نظريتـــه فى النفس ، ولذا اعتبرنا ما أطلق عليه البعض « ضـــلالات » أرسطو فى نظرية النفس العاقلة مجرد مشاكل فلسفية تستحق الدراسة .

ثانيا - النفس العاقلة عند ابن رشد :

رأينـــا أن النفس هى صـــورة الجسم وكمـــاله عند أرســـطو ، وأن الجسم عنـــده متى فنى فنت الصـــورة أو النفس معه . ومن الواضـــح تماما أن هـــذه الفكرة تتنـــاقض تماما مع ما جاء فى العقيـــدة الاسلامية ، لأننـــا لو قلنـــا بفنـــاء النفوس مع فنـــــاء الأجسام ففيم الحساب والعقاب والمسئولية ؟ الا أن أرسطو ذهب فى كتاب النفس لفكرة هى آية فى الغموض اختلف بصـــدد تأويلها شراحه على مر العصـــور . أما تلك الفـــكرة فهى أنه يوجد فى النفس العـــاقلة عقل مفـــارق لا يفنى . وكان السؤال الذى يفرض نفســـه على شراحه ومفسريه وتلاميذه هو : هل كان أرســـطو يريد القول بشىء غير أرضى ليفسر مشكلة العقل ؟ هل عقل الفرد هو المفارق ؟ هل هو أزلى خالد ؟ أم هل هو على العكس فان ؟ ولقد عرضنا لرأينـــا فى هذه المشكلة تمهيدا لعرض حل نفس المشكلة عند فيلسوف الأندلس العظيم ابن رشد .

---

(٣٦) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 319.

وهناك أسئلة هامة سنجيب عليها فى حينه الا أن المنطق يحتم اثارتها فى بداية حديثنا عن نظرية العقل عند ابن رشد ونقصد بها هل كانت هذه النظرية مجرد تفسير لنظرية العقل الأرسطية ، أم أن ابن رشد وهو بصدد هذا التفسير ، أضاف اليها ما جعل له نظرية فى العقل خاصة به ومختلفة فى بعض الوجوه عن نظرية أرسطو ؟ وهل هذا الاختلاف هو اختلاف جوهرى أم هو اختلاف فى التفاصيل ؟ هل تأثر بالأفلاطونية المحدثة فى هذا المجال مثل غيره من فلاسفة الاسلام أم حافظ على أرسطيته نقية كما كان ينشد دائما ؟

وقد جاءت نظرية العقل عند ابن رشد متميزة بطابع خاص يجب ابرازه بصفة خاصة لسببين ، أولهما طرافتها ، وثانيهما الدوى الهائل الذى أحدثته فى القرن الثالث عشر بين لاهوتى المسيحية ٠

كان ابن رشد يشعر بخطورة موضوع النفس وخطورة تناوله فلسفيا فهو يقول فى تهافت التهافت : « فالكلام فى أمر النفس غامض جدا وانما يختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ولذلك قال سبحانه مجيبا فى هذه المسألة للجمهور ٠٠٠ « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (٣٧) ٠

(أ) أقسام النفس العاقلة عند ابن رشد :

أخذ ابن رشد بنفس التقسيم الذى قال به أرسطو كما استخدم نفس المصطلحات الا أنه كان يطلق على العقل بالفعل اسم العقل المستفاد أو العقل بالملكة ٠ والمشكلة بالنسبة لدارس أقسام النفس العاقلة عند ابن رشد تتمثل فى تحديد أى العقول الثلاثة المكونة للنفس العاقلة خالد فى رأيه وأيها فان ؟ » ، أيها كلى وأيها فردى شخصى ؟ لقد اختلف الباحثون اختلافا شديدا فى تلك المسألة بدرجة مثيرة للدهشة ، وقد يكون سبب هذا الاختلاف فى رأينا هو شىء من الغموض نلحظه فى

---

(٣٧) تهافت التهافت : ص ٥٥٧ ٠

مؤلفات ابن رشد التى تتناول هذا الموضوع خاصة فى الكتاب الثالث من شرحه لكتاب النفس ، وهو الكتاب الرشدى الأساسى الذى اعتمدنا عليه فى دراستنا هذه ٠ وقرأ بعض الباحثين ابن رشد وفى ذهنهم تبرأته من تهمة الالحاد أو عدم الالتزام الدينى التى لازمته فى حياته وبعد مماته ، وقد دفعهم هذا الى تأويل نصوصه بما يتفق والعقيدة الاسلامية ؛ وهذا ما فعله فى كل ماكتب عن ابن رشد الدكتور محمود قاسم على سبيل المثال ٠

ولعل النصوص هى خير موضح لفكر صاحبها ٠ يقول ابن رشد فى كتاب النفس ما يوضح فى رأينا تماما رأيه فى العقل الهيولانى هل هو أزلى أم حادث فاسد :« وذلك أن معنى الهيولى على هذا الرأى ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن نتصور هذه المعقولات وندركها ، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تتقوم به هذه المعقولات اذا قبلها ، كالحال فى الاستعداد الهيولانى الحقيقى ٠٠٠ والمعقولات التى يقبلها أزلية على هذه الجهة ، وهى الجهة التى ينبغى أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما ، ويتصل بها » (٣٨) ٠ ولعل مما يلقى مزيدا من الضوء على موقفه فى هذا الشأن نقده اللاذع لثامسطيوس ولأتباعه ولابن سينا الذى أخذ بتفسير ثامسطيوس للعقل الهيولانى ، يقول ابن رشد « وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التى يسمونها العقل الهيولانى أزلية ، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة ، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية ٠ وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فانهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون ٠٠٠ وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة ، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا » (٣٩) ٠ ويقول عن نفس العقل فى تفسير ما بعد الطبيعة « ان العقل الهيولانى كائن فاسد » (٤٠) ٠

---

(٣٨) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٣ ٠

(٣٩) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٣ ، ٨٤ ٠

(٤٠) تفسير ما بعد الطبيعة ، الجزء الثالث ، ص ١٤٨٩ ٠

وبتحليل هـذه النصوص المختلفـة يتبين لنـا أن العقل الهيولانى فى رأى ابن رشد هو اسـتعداد حادث لتقبل المعقولات ، وهو فى النفس ، وهو ليس حاملا تحل فيـه المعقولات أو مادة حقيقيـة تتحد بها المعقولات انما أطلق هـذا الاسم على هـذا العقل على وجه الاستعارة لقيـامه بدور المادة بالنسبة للصـورة · أما المعقولات فهى فى رأيه أزلية · وهو ينتقد الشراح الأرسطيين الذين اعتبروا العقل الهيولانى أزليا واعتبروا على العكس أن المعقولات حادثة فاسـدة · وفى رأينـا أن هذا ماذهب اليه ابن رشد وما استطاع تبينه فريق كبير من الباحثين (٤١) ·

وهنـاك عبـارة غريبـة لا تتفق مع سياق نظرية ابن رشد جاءت فى مقاله « القول فى القوة الناطقة » يجدر بنا ذكرها ومحاولة تفسيرها يقول ابن رشد « فان أرسطو ينص على أن العقل الهيولانى أزلى » (٤٢) ويذهب د· الأهوانى معللا هـذا التنـاقض الى أنه ربما أراد ابن رشد هنا بالعقل الهيولانى العقـل فى النوع الانسـانى لا العقـل فى الشخص · ويرجح د· الأهوانى نظرا لـكون هـذه الجمـلة قـد جاءت فى فقرة أضـافها ابن رشـد فى نسخة مدريد ، وهى تلك النسخة التى كتبها ابن رشد بعد نسخة القاهرة أن يكون ابن رشد تراجع عن مذهب الأول نتيجة لمحاولته التوفيق بين الحكمـة والشريعـة (٤٣) · ويرى البعض تفسيرا لهـذه العبـارة ، أن ابن رشد يقول أحيـانا بفنـاء العقل الهيولانى ويقول فى أحيـان أخرى بأزليتـه ، وأن ابن رشد لا يتقيد فى كتاباته بمدلول اللفظة ، فهو يستعمل اللفظة الواحـدة أحيـانا بمدلولات مختلفـة ولعـله أراد بالعقل الهيولانى الأزلى عقل النوع الانسانى الذى يبقى وان زال الأفراد (٤٤) · وفى رأينا

---

(٤١) د· الأهوانى مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٥٨ ·
وفرج أنطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٤٧ ، ٤٨ ·
Corbin : Histoire de la philosophie islamique tone I p. 341.

(٤٢) تلخيص كتاب النفس ، ص ٩٠ ·

(٤٣) مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٦٠ ، ٦١ ·

(٤٤) د· حنا الفاخورى ود· خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٤٣٨ ·

أن العقل الهيولانى عند ابن رشد بالرغم من فساده بفساد الأفراد الا أنه خالد وأزلى باعتباره كليا وواحدا بالنسبة للانسانية كلها • فالاستعداد الفردى فاسد أما الاستعداد الانسانى عموما فهو أزلى خالد • كانت هذه النظرة المزدوجة ، فى رأينا ، الى العقل الهيولانى من حيث هو متحقق فى الأفراد من ناحية ومن حيث هو جوهر كل خالد من ناحية أخرى هو سبب تخبط بعض المؤرخين فى هذا الشأن •

وبالرغم من أن هناك شبه اجماع على أن العقل الهيولانى فاسد عند ابن رشد الا أن بعض الباحثين يرى على العكس أنه خالد وأزلى • وعلى رأس هؤلاء يأتى العلامة المدقق دوهم الذى يذهب الى أن ابن رشد يخالف نظرية الأفروديسى فيما يتعلق بالعقل المادى • وبينما كان الأفروديسى يرى فى العقل بالقوة استعدادا مقره المركب الانسانى قبل ابن رشد على العكس رأى كل من ثاوفرسطس وثامسطيوس اللذين يذهبان الى أن العقل جوهر لا يتعرض للكون ولا للفساد وهو غير متحد بالجسد أى هو غير مختلط على الاطلاق بالمادة ، وهو واحد عددا لدى كل أفراد النوع الانسانى (٤٥) • وبالرغم مما يمتاز به دوهم من دقة علمية رائعة ومن اعتماد حريص على النصوص الأصلية ، الا أنه اعتمد فى رأيه هنا ، فيما يبدو ، على ترجمة عبرية أو لاتينية غير دقيقة لشرح كتاب النفس ، ولذا تضمن رأيه بعض الأخطاء • فحقيقى أن ابن رشد رفض اعتبار العقل الهيولانى هولانيا بمعنى الكلمة ، أى أنه رفض ماذهب اليه الأفروديسى من كونه مثل بقية قوى النفس مزيجا من الاسطقسات الأربعة ومزيجا من الخصائص الأولى للاسطقسات ، الا أنه اتفق مع هذا الشارح اليونانى فى أن هذا العقل مجرد استعداد • وهذا واضح من النصوص التى ذكرناها فى بداية حديثنا عن العقل الهيولانى • وصحيح أن العقل الهيولانى عند ابن رشد من حيث النظر اليه من خلال الانسانية ككل ، واحد فى كل الأفراد وهو من هذه الزاوية جوهر خالد وأزلى ومفارق للجسد الا أنه فان بفناء الأفراد من حيث هو متعدد بتعدد الأفراد أى من حيث هو استعداد فردى •

---

(٤٥) Duhem : Le système du monde. tome Iv, p. 564—565

وبعد أن انتهينا من توضيح رأى ابن رشد فى العقل الهيولانى نرى ضرورة توضيح رأيه فى العقل الفعال · يقول فيلسوفنا عنه : « ان هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلا دائما ، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله · وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه · وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة ، وتبين ها هنا أنه فاعل · ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره ، أعنى من حيث هو صورة لنا ، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلى · اذ كان فى نفسه عقلا سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلا من فعلنا كالحال فى المعقولات الهيولانية · وهذه الحال هى التى تعرف بالاتحاد والاتصال » (٤٦) ويقول أيضا « هل اتصالها (المعقولات النظرية) بنا اتصال شبيه باتصال الأمور المفارقة بالمواد ، كما يقال فى العقل الفعال انه يتصل بنا حين الاستفادة » (٤٧) ·

ويتضح من هذه النصوص أن ابن رشد ذهب الى أن العقل الفعال عند أرسطو فعل دائم وهو موجود خارج النفوس الفردية سواء عقلته هذه النفوس أم لا ، ومن قبل ذهب الاسكندر الأفروديسى الى نفس الرأى (٤٨) · وفى العصر الحديث مايزال هذا التفسير سائدا بين الباحثين (٤٩) ·

أما رينان فيتخذ من نظرية العقل الفعال عند ابن رشد موقفا يتسم بالحكمة والحذر فيذهب الى أن هذا العقل عند فيلسوفنا مفارق تماما للانسان وغير ممتزج بالمادة ، وهو واحد فلا ينطبق عليه مفهوم العدد

---

(٤٦) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٨ ، ٨٩ ·

(٤٧) نفس المصدر السابق ، ص ٧٢ ·

(٤٨) مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٥٩ ·

(٤٩) Hauréau : Histoire de la philosophie scolastique. 1ère partie p. 349.

و د· خليل الجر و د· حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثانى ، ص ٤٣٨ ·

وفرج انطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٤٤ ·

الا من حيث مشاركة الأفراد فيه . كما يذهب الى أن ابن رشد كان يقصد بوحدة العقل الفعال وحدة وكلية مبادىء العقل الانسانى ، وخلود هذا العقل عنده هو خلود النوع الانسانى (٥٠) .

أما دى ولف فكان أكثر صراحة من رينان اذ يرى أن العقل الانسانى هو آخر العقول الفلكية وهو صورة لا مادية قديمة ومفارقة للافراد وهو يمتاز بوحدة عددية وهذا العقل هو فى آن واحد عقل فعال وعقل مادى أو ممكن . والعقل الانسانى كله لا شخصى وموضوعى ، وهو الشعلة التى تضىء النفوس الفردية وتتضمن المشاركة الانسانية فى الحقائق القديمة الأزلية . ويتم الادراك عند ابن رشد فى رأيه بأن يتحد العقل المفارق اتحادا عرضيا بالفرد بواسطة تأثيره على الصور الحسية الخاصة بكل فرد (٥١) .

وفى رأينا أن القول بوجود العقل الفعال خارج النفس الفردية يحتم القول بوحدة هذا العقل بالنسبة للانسانية كلها اذ تشارك فيه النفوس المتعددة ويترتب على مثل هذا القول انكار الخلود الفردى الشخصى للنفس ، وان كان هذا لا يعنى انكار خلود النفس الانسانية الكلية . وانكار الخلود الفردى للنفس يتعارض كما هو معروف ، مع كل العقائد السماوية وهذا هو المأزق الخطير الذى أدى اليه نظرية وحدة العقل الفعال الرشدية . ففى رأينا أن ابن رشد قال فعلا بوحدة هذا العقل وبوجوده خارج النفوس الفردية التى يمكنها الاتصال به . ولو كان العقل الفعال داخل النفوس الفردية فى رأى ابن رشد لما وضع رسالة فى اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال ولما تحدث أصلا عن الاتصال. جاء فى هذه الرسالة التى دونها ابن فيلسوفنا ابن رشد عن أبيه والتى يمكن اعتبارها من وضع ابن رشد نفسه : « ان هذا العقل (الفعال) له فعلان : أحدهما من حيث هو مفارق ، وهو أن يعقل ذاته ، على ما شأن العقول المفارقة أن تكون عليه من عقلها ذواتها ،

---

(٥٠) Renan : averroés et l'averroisme p. 135 — 138.

(٥١) De wulf : Histoire de la philosophie médiévale. Tome 1 p. 216.

والثانى أن يعقل المعقولات التى فى العقل الهيولانى أعنى يصيرها من القوة الى الفعل · وهذا العقل أعنى الفعال هو متصل بالانسان وهو كالصورة له » (٥٢) للعقل الفعال فعلان اذن فهو من جهة يعقل ذاته مثله مثل بقية العقول المفارقة وفى هذه الحالة يكون هو ومعقولاته شيئا واحدا ، وهو من جهة أخرى يتصل بالعقل الهيولانى اتصال الصورة بالمادة فيحول المعقولات الموجودة بالقوة أى يحول هذا العقل الهيولانى الى فعل · والصورة دائما واحدة وكلية وخالدة أزلية عند كل المشائين· ولو قال ابن رشد بغير ذلك لما كان ، فى رأينا ، مخلصا لأرسطو ·

أما د· قاسم فيرفض تماما فكرة وحدة العقل الفعال عند ابن‌رشد. ويكاد يكون هو وحده الذى يدافع عن هذا الرأى محاولا مرة أخرى التوفيق بين فكر ابن رشد الحقيقى والعقيدة أو بعبارة أخرى متأولا ابن رشد بما يتفق والعقيدة الاسلامية · وسنعرض لرأيه بالتفصيل لأنه رأى فريد ، ويجدر قبل الخوض فى هذا الرأى الاشارة الى أن نظرية وحدة العقل الفعال Unité de l'intellect agent يطلق عليها فى نفس الوقت اسم نظرية وحدة النفس Monopsychisme . يعتمد حديث الدكتور محمود قاسم فى أى كتاب من كتبه التى تناول فيها نظرية النفس عند ابن رشد على فكرتين أساسيتين يعتز بهما · أولهما : أن ابن رشد أرسطى تماما فى تلك النظرية بمعنى أنه لم يتأثر بالأفلاطونية المحدثة ، وبالتالى فكل عملية المعرفة فى رأيه تتم داخل النفس ولا يأتيها شىء من الخارج عن طريق الفيض ، وثانيهما : أن النفس الفردية عند ابن رشد ، فيما يرى هو بالطبع ، خالدة ، وبالتالى فنسب فكرة وحدة النفس أو وحدة العقل الفعال لابن رشد لهو خطأ شنيع· وهو يأخذ برأى رينان الذى يذهب الى أن وحدة العقل الفعال عند ابن رشد ما هى الا وحدة المدركات العقلية والذى سبق أن أشرنا اليه · ويذهب د· قاسم الى أن ابن رشد تأول أرسطو فى ضوء فكرة وحدة العقل بمعنى وحدة العقول الثلاثة ، أى أنه لا فرق عند أرسطو

---

(٥٢) مقالة : « هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم » ضمن كتاب « تلخيص كتاب النفس » لأبى الوليد بن رشد » ، ص ١٢١ ·

بين طبيعة العقل المادى وطبيعة العقل الفعال ٠ الا أن ابن رشد - فى رأى د٠ قاسم ، لم ينجح فى محاولته هذه الا بعد تحويره لمذهب أرسطو بطريقة مبالغ فيها حتى أن النفس عنده لم تعد صورة للبدن فحسب بل أصبحت ذات روحية تتصل به ، وبالتالى من الضرورى أن تكون شخصية أى خاصة بجسم معين بالذات ، ومعنى هذا أن العقل المنفعل أو العقل الفعال شخصيان أيضا ٠ أما المشترك بين كل أفراد البشرية فهى الصور العقلية أى المعقولات (٥٣) ، كما تمسك د٠ قاسم بهذا التأويل فى كتابه « نظرية المعرفة عند ابن رشد » مؤكدا على كون العقل ، سواء كان فعالا أو هيولانيا ، من قوى النفس الانسانية (٥٤)٠ وحاول د٠ قاسم الخروج من المأزق الذى وضع نفسه فيه بمحاولته الدفاع عن ايمان ابن رشد ، بالقول بأن فيلسوفنا ذهب الى أن النفس جوهر مفارق مستقل عن البدن (٥٥) ، مبتعدا بهذا عن فكرة ارسطية جوهرية فى رأينا الا وهى أن النفس الفردية صورة جوهرية للانسان الفرد وأن الجوهر الانسانى كأى جوهر آخر يستحيل أن يتكون من عدة جواهر بل لابد أن يتكون من مادة وصورة جوهرية ٠ ولم نجد فى كل كتاب النفس لابن رشد ما يفيد هذا الرأى الذى ذهب اليه المرحوم د٠ قاسم ٠ ويبدو لنا أن تأويله هذا لفكرة ابن رشد عن العقل الفعال لا يتفق والاطار العام للفلسفة النفسية الأرسطية الذى كان يتمسك به ابن رشد ، كما يبدو لنا مستحيلا أن يكون ابن رشد قد وقع فى هذا الخلط ٠ ثم ألا تحمل لفظة اتصال ، التى أطلقها ابن رشد اسما على احدى رسائله التى يعترف د٠ قاسم بصحة نسبها الى ابن رشد ، ألا تحمل فى حد ذاتها معنى انفصال كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال أصلا والا لما احتاجا للاتصال لو كانا أصلا سويا داخل النفس الفردية ٠

---

(٥٣) د٠ محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ ٠

(٥٤) د٠ محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، ص ١٠ -

(٥٥) د٠ محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ١٣٠ ٠

كان ابن رشد يعلم تمام العلم أن نظرية العقل الأرسطية تتعارض مع العقائد السماوية ، وأنها تهدد مشكلة الحياة الأخرى أو البعث• ان مشكلات العقل ، والتفرقة بين المادة والروح ، وخلود النفس كلها مشاكل متشابكة ، حرص ابن رشد على الفصل بينها وعلى حلها • وقد عارض ابن رشد التأويل المادى الذى ابتدعه الاسكندر الأفروديسى وركز جهوده على هدمه بالرغم من أنه كان مسيطرا على الفلسفة الاسلامية فى المغرب العربى فى ذلك الحين • ويمكننا القول أن الرشدية بالرغم من ماديتها بالقياس للأفلاطونية الخالصة ، تمثل تأويلا روحانيا تماما للفلسفة الأرسطية بالقياس للاتجاه الذى خلقه الاسكندر ابقوله بتوالد وبفناء النفس • ودليلنا على ذلك أن ابن رشد كان يعتقد أن كل من العقل الفعال والعقل السلبى (الهيولانى) جواهر مفارقة موجودة بحكم التعريف خارج كل الشروط المادية ولهذا فهى غير متعددة لأن المادة هى مبدأ التعدد • والخالد عند ابن رشد هو الانسانية كلها أما الأفراد فمصيرهم الفناء • ومن البديهى ألا يكون للخلود الشخصى أى معنى فى مثل تلك الفلسفة (٥٦) •

ونختتم حديثنا عن هذه القضية بقولنا ان موقف ابن رشد من العقل الفعال لم يكن واضحا تمام الوضوح ، فلا يمكننا الجزم بما اذا كان العقل الفعال موجودا فى كل فرد أم هو مفارق للبشرية كلها وان شارك فيه الأفراد وبالرغم من هذا الغموض فمن الأرجح أن العقل الفعال كان واحدا عند ابن رشد • ولعل سبب هذا الغموض عند ابن رشد مرجعه الى غموض الفكرة أصلا عند صاحبها أى عند أرسطو هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد يكون ابن رشد لجأ الى هذا الغموض لخطورة التصريح بمثل هذه الفكرة فى بيئة سيطر عليها التعصب الدينى من جانب علماء الكلام •

قال ابن رشد اذن بوحدة النفس العاقلة ونرى معالجة تلك الفكرة على حدى • واذا كنا لم نتحدث عن العقل بالفعل عند ابن رشد فذلك لأنه لا يختلف عنده عن مثيله عند أستاذه أرسطو ، فهو عند الاثنين فان بفناء صاحبه •

---

(٥٦) Thery : Entretien p. 48 — 50.

(ب) وحدة النفس العاقلة عند ابن رشد وموقفه من الخلود :

يقول ابن رشد « وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة العددية هى المادة عندهم وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة ... وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة » (٥٧) . ويقول : « أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهى النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ماهو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما يلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد فاذا كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن أو كان فيها شىء بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد .. والنفس أشبه شىء بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان » (٥٨)، وتهافت التهافت ملىء بمثل هذه النصوص التى تقول بوحدة العقل. وبالرغم من وضوح هذه الفكرة الا أن ابن رشد لم يعدم من يدافع عنه رغم أنفه ليجعله يقول بما يتفق والعقيدة الاسلامية. ويعتقد هؤلاء أن فكرة وحدة النفس عبثا مثيرا لم يقل به ابن رشد ، وكل مافى الأمر أن فردية الوعى لم تتضح له مثله فى ذلك مثل سائر المفكرين العرب ، اذ كان هؤلاء يهتمون بوحدة العقل الموضوعى دون تعدد العقول الفردية الشخصية . ولذا ذهب رينان الى أن ابن رشد كان يقصد بوحدة العقل كلية مبادىء العقل ووحدانية التكوين النفسى فى كل الجنس البشرى (٥٩) .

---

(٥٧) ابن رشد : تهافت التهافت : ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٥٨) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨ — ٣٠ .

(٥٩) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 136—137.

ويمكننا القول ان ابن رشد تأول نظرية أرسطو النفسية فى اتجاه وحدة النفس الشهيرة · ولم تكن الروحانية ولا كان الخلود من صفات الأفراد عند فيلسوفنا ولكنهما كانتا فى نظره من صفات عقل النوع · ومن السهل تبين النتائج الخلقية والاجتماعية لمثل تلك النظرية (٦٠)· ونضيف نحن أن الخوف من تلك النتائج هو الذى دفع معظم فلاسفة العصور الوسطى المسيحية لاعلان رفضهم للنظرية النفسية الرشدية ·

كانت معالجة ابن رشد لهذا الموضوع في كتبه الفلسفية مثل « كتاب النفس » و « تفسير ما بعد الطبيعة » تختلف عن معالجته له فى كتبه التوفيقية مثل « تهافت التهافت » و « مناهج الأدلة » و « كشف المقال » · ونقول لتوضيح ذلك باختصار ، انه كان فى كتبه الفلسفية يلتزم بالأدلة البرهانية وبما يمليه عليه مجال المعالجة الفلسفية الأرسطية ، أما فى كتبه التوفيقية فكان يتحكم فى تفكيره فيها محاولته التوفيق بين آرائه وبين الدين · وبعبارة أخرى نقول انه كان يحاول ألا يصطدم فى كتبه التوفيقية بالعقيدة فى شكلها البسيط الذى يفهمه العامة فيؤكد أن الأديان كلها تقوم على الحساب والمسئولية اللذين لا يفهمان الا اذا قلنا بخلود النفس وبالبعث دون أن يؤكد مع هذا على أنه يؤمن بخلود النفس الفردية ·

ونعتقد أنه يمكننا معالجة الموضوع من زاوية مختلفة تماما وذلك اذا ما حاولنا معرفة رأى ابن رشد الحقيقى فى مسألة خلود النفس اعتمادا على تعريفه لماهية النفس · يقول عن النفس فى تلخيص كتاب النفس : « ان النفس صورة لجسم طبيعى آلى · وذلك أنه اذا كان كل جسم مركبا من مادة وصورة وكان الذى بهذه الصفة فى الحيوان هو النفس والبدن وكان ظاهرا من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعى ، فبين أنها صورة » (٦١) · تعريف ابن رشد للنفس هو اذن نفس تعريف أرسطو لها ، ويترتب على هذا التعريف أن النفس الفردية ، وهى صورة للبدن ، لابد لها وأن تفنى بفنائه · كما يترتب على مثل هذا التعريف

---

(٦٠) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 8—9.

(٦١) تلخيص كتاب النفس ، ص ١٢ ·

أن الخلود الوحيد الممكن هو لما يمكن أن يفارق فى النفس أى العقل . وقد رأينا أن العقل الهيولاني والعقل المستفاد فانيان عند ابن رشد باعتبارهما عقول فردية شخصية وإن العقل الفعال وحده هو الخالد باعتباره عقلا كليا مفارقا للنفوس الفردية .

...

حاول ابن رشد فى « تهافت التهافت » التخلص من مأزق التعريف الأرسطى للنفس بقوله انه يمكن اعتبارها (أى النفس) أشبه بمادة لطيفة أو بطاقة تفيض عن الأجرام السماوية وهى تشاركها فى الخلود فلا تخضع للكون ولا للفساد . وحديث ابن رشد فى هذا الموضع حديث عائم لا يشعر القارىء انه يعبر عن رأى صاحبه وانما يشعره أنه يقدم حلا قال به البعض ليحافظ على عقيدة خلود النفس الفردية (٦٢) . وبالطبع اعتبار النفس ضربا من المادة يجعلها مبدأ للتعدد ويجيز القول بخلود النفس الفردية المتعددة .

وقد انفرد د. قاسم بموقف مختلف تماما من نظرية الخلود للنفس عند ابن رشد ، حيث بنى موقفه على أساس أن فيلسوفنا لا يعتبر النفس مجرد صورة للبدن بل هى جوهر انسانى مستقل عن البدن (٦٣) . ونعتقد أن د. قاسم أقحم هذا التعريف على فكر ابن رشد الذى لم يقل به أبدا سواء كان ذلك صراحة أم ضمنيا لتبرأة ابن رشد من أى شائبة قد تشوب ايمانه . والغريب أن هذا التعريف لجأ اليه بعض الفلاسفة اللاهوتيين المسيحيين للخروج من مأزق التعريف الأرسطى الذى تمسك به ابن رشد. ونؤكد مرة أخرى ما سبق لنا الاشارة اليه ، وهو أن أية محاولة لتأويل ابن رشد بما يتفق والعقيدة لهو نوع من اللاموضوعية ولا نسميه تحيزا لأنه ليس من الأفضل لابن رشد أن يكون مسلما متمسكا بعقيدته فى كل كتاباته من أن يكون أرسطيا خالصا ، بل من الأفضل له فلسفيا فى رأينا أن يكون متسق الفكر ، تتفق نتائجه مع مبادئه ، وواضح الاتجاه، وجرىء يذهب فى نظرياته الى أقصى نتائجها . وقد حقق ابن رشد كل هذه المزايا فى فلسفته ولذا يعد حتى اليوم فيلسوفا عظيما يستحق الدراسة والاهتمام .

---

(٦٢) تهافت التهافت ، ص ٥٧٧ .

(٦٣) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ١٠٧ ـ ١١٠ .

ولعلنا بهذا نكون قد عالجنا أهم عناصر موضوع النفس العاقلة عند ابن رشد وبقى أن نحدد مدى تأثره بالأفلاطونية المحدثة • ويرى بعض المؤرخين الغربيين أن ابن رشد لم يختلف عن غيره من المشائين العرب كابن سينا والفارابى من قبله اذ تأثر مثلهما بالأفلاطونية المحدثة نتيجة لأخذه بما جاء فى تلك المؤلفات الأفلوطينية النزعة والتى نسبت خطأ لأرسطو ومنها على سبيل المثال كتاب العلل واثولوجيا أرسطو • ويؤكد هؤلاء أن ابن رشد كان قاصدا متعمدا التوفيق بين الأرسطية والأفلوطينية عندما أخذ بما جاء فى تلك المؤلفات وذلك لسبب بسيط لا يمكن لأحد أن ينكره وهو أن ابن رشد كان على علم وبينة بحقيقة هذه المؤلفات• ونتيجة لهذا فان العقل الفعال عند ابن رشد شبيه تماما بما صورته اثولوجيا أرسطو ، وبما تصوره ابن سينا والغزالى • ولا ينكر هؤلاء أن ابن رشد حاول أن يكون تلميذا وفيا لأرسطو وأن يستكمل مابدأه أرسطو وأن يتأول ويفسر ماتركه المعلم الأول غامضا • الا أنهم يؤكدون أن بعض العناصر الأفلاطونية المحدثة تسللت ـ بالرغم من نية ابن رشد الحسنة هذه ـ الى نظريته فى النفس ، وكان هذا التسلل بمثابة الثغرات التى أخذها عليه المتربصون له ••• فهى هى أرسطيته غير خالصة وغير نقية على عكس ما كان يزعم (٦٤) •

ويزعم أحد هؤلاء أن العقل الفعال عند ابن رشد يفيض عن العقل السابق عليه فى هيراركية العقول ، وان الشارح فى هذا يشبه ابن سينا تماما (٦٥) •

ونعتقد أن ابن رشد لم يتأثر فى الحقيقة بالأفلاطونية المحدثة فى نظريته النفسية كما لم يتأثر بها فى نظريته عن العالم كما رأينا من قبل فالعقل الفعال عنده هو أقرب العقول المفارقة الى العالم الأرضى،

---

(٦٤) Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 568 et p. 559 — 661.

(٦٥) Palhoriés : Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges, tome 2 p. 48.

وهو لم يصــدر بالفيض عن العقل الســابق عليــه بل صــدر كما صــدر غيره من العقول عن العـلة الأولى أى عن الله بواسطة العقل الأول · ولا نــكاد نلمح فى نظرية ابن رشــد التى نحن بصــددها أى أثر من الروحانية التى تتميز بهــا الأفلاطونيــة المحدثة ، بل جاءت هذه النظرية بما فيهــا من تأكيد لوحــدة العقل ومن رفض للخلود الفردى مبشرة بالمــادية الحديثة، مما جعل العــالم المسيحى يعتبرها ، كما سنرى ، أعظم الهرطقــات على الاطــلاق · وكان لهــذه النظرية من الجاذبيــة ومن التأثير ومن الدوى فى العصور الوسطى بل حتى فى عصر النهضة ما فاق أى نظــرية فلسفيــة أخــرى ·

الفصل الثاني

النفس العاقلة عند ألبرت الكبير وعند تلميذه توماس الأكويني

أولا - النفس العاقلة عند ألبرت الكبير :

يمكننا القول عموما أن تأثير أرسطو على فلسفة ألبرت الكبير كان يفوق تأثير أى فلسفة أخرى عليها ، مما يسمح لنا بالقول أن ألبرت يعد بحق مؤسس الأرسطية اللاتينية . ولا يحول هذا دون قبوله لنظريات أفلاطونية محدثة هامة أخذها عن الفلاسفة اليونان مباشرة أو عن طريق الفلاسفة العرب . كما يمكننا القول أن تأويل ألبرت لأرسطو تأثر فى حالات كثيرة بشروح ابن رشد الا أنه مايزال أمامنا الكثير من الجهود التى يجب أن تبذل لتحديد طبيعة وحجم تأثير الشارح عليه لنعرف الى أى حد يمكننا الحديث عنه كرشدى خالص أو كشبه رشدى (١) .

وما سنحاول القيام به فى هذا الفصل هو بيان أثر ابن رشد على نظرية النفس العاقلة عند ألبرت الكبير . انقسم المفكرون بصدد هذه المشكلة الى فريقين فمنهم من يعتبره قد تأثر بابن رشد على الأقل فى فترة شبابه الفكرى ، بينما رأى بعضهم على العكس أنه حاربه دائما . وسنعرض لرأى الفريقين كما أننا سنعرض لرأى ألبرت نفسه وهو الذى يرجع كافة الحدهما . فكل مفكر ، وهذا لا شك فيه ، أدرى بموقفه وأكثر دقة من الآخرين فى التعبير عن هذا الموقف .

---

(١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 306.

ويتزعم جورس الراهب الدومنيكان ، وأستاذ اللاهوت والفلسفة بالمعهد الكاثوليكى بتولوز الفريق الذى يرى أن ألبرت قد تأثر فى شبابه بنظرية النفس الرشدية ، فلم يمنعه التزامه الشديد بالعقيدة الكاثوليكية أن يكون موضوعيا وأن يعرض بشجاعة لحقيقة فكر أحد أعمدة النظام الدومنيكانى الذى هو أحد علمائه · يقول جورس أن أحد خصوم ألبرت من الفرنسيسكان وهو Pierre Jean Olivi بيير جان أوليفى اتهمه بأنه كان سببا فى انتشار الرشدية فى الجامعة انتشارا خطيرا · قال قاصدا ألبرت « لقد ضمن بعض كبار علماء المذهب الجديد (يقصد به المذهب الدومنيكانى) مؤلفاتهم اللاهوتية من المعتقدات الفلسفية المأخوذة عن الوثنيين مما جعل الكثير من رجال الاكليروس وهم يتفلسفون فى باريس يلقون عرض الحائط بكل قضايا العقيدة ··· فهم يذهبون الى أن قوانين العالم هى الحقيقة ··· كما يذهبون الى أن العالم قد وجد منذ القدم ··· وأنه لا يوجد الا عقل واحد لكل الناس » · ويؤكد جورس أن هذا النص يشير بالقطع الى ألبرت (٢) · هل كان هذا الخصم الفرنسيسكانى متعصبا ضد العالم الدومنيكانى فحاول أن يتهمه بما لم يأت به ؟ ان هذا محتمل بالطبع ، خاصة وأن العداء بين المذهبين بلغ مبلغا عظيما فى ذلك الحين ، الا أن الرجوع لمؤلفات ألبرت هو وحده الكفيل بالقطع فى هذه المسألة ·

(أ) موقف ألبرت الكبير من نظرية وحدة العقل الرشدية :

كان لألبرت الكبير ، فى مرحلة شبابه الفكرى ، وهى الفترة التى بدأت تعرف فيها الرشدية ، نظرية فى النفس العاقلة ، شديدة الشبه بمثيلتها عند ابن رشد · يقول فى كتابه « فى العقل والمعقول » وهو من ضمن المجموعة التى تكون موسوعته العلمية الأرسطية : « ان العقل الفعال يفعل دائما ، وهذا ما أراد القدامى قوله بقولهم انه بسيط وانه يعمل بالضرورة وان العقول المختلفة فيه غير منقسمة وأنها كلها

---

(٢) Gorce (Maxime) : La lutte contra gentiles à Paris au XIII siècle, dans Mélanges Mandonnet, tome I, Paris 1930.

في جوهرهم وتحيا بحياته ... ويترتب على كونه فعلا كليا أنه صورة لكل المعقولات . لكن هذه الصورة موجودة في كل عقل بحسب مافيها من قوة على المشاركة في الوجود الكلي ، لا بحسب قوة الفاعل الأول . وهذا الفاعل الأول ذاته هو أساس كل معقولية » (٣) . ويعترف صراحة في كتابه « في النفس » De anima ان رأيه في وحدة العقل شديد الشبه برأى ابن رشد وان كان هناك بعض الاختلاف بينهما ، يقول : « ان العقول شيء واحد من حيث هي عقول ، ولكنها متعددة من حيث هي متحققة في هذا أو في ذاك ورأينا في هذا مثل رأى ابن رشد بالرغم من اختلافنا عنه قليلا فيما يتعلق بكيفية التجريد » (٤) .

ولا يمكننا انكار أن ألبرت قد تأثر ، الى جانب تأثره بابن رشد ، بغيره من الفلاسفة . ومما يؤخذ على رينان أنه أبرز تأثر ألبرت الكبير بابن سينا دون غيره من الفلاسفة مع أن تأثره بابن رشد واضح في العديد من نظرياته ومنها نظرية وحدة العقل (٥) .

ويذهب البعض الى ان الحل الذى قدمه ألبرت الكبير لمشكلة النفس كان حلا وسطا بين موقف كل من ابن رشد وابن سينا . فالنفس عنده جوهر واحد وان كانت ذات قوى عديدة فهى مبدأ للحياة النباتية والحسية والعقلية على السواء . وهى متحدة بالجسم بواسطة قوتيها الأولتين وفى هذه الحالة هى صورة له وتستمد منه صفة التفرد ، أما كمبدأ للحياة العقلية فهى مفارقة للجسم لأنها لا تستطيع ادراك الكلى بصفتها الشخصية (٦) .

---

(٣) Albert le Grand : De intellectu et intelligibili,, edit. Paris, tome IX p. 507 d'après Gorce : "La lutte contra Gentiles à Paris" p. 225.

(٤) Albert le Grand : De anima p. 349 d'après Gorce: La lutte contra Gentiles p. 225—226.

(٥) Gorce : L'essor de la pensée au moyen-âge p. 342.

(٦) Gorce, : Ibid p. 139.

ويبدو لنا أن أصحاب هذا الرأى يريدون القول وان لم يستطيعوا التصريح بذلك أن النفس عند ألبرت كانت تتمتع بصفة التفرد فى ادراكها لما هو دون المعقولات الخالصة أما فى ادراكها للكليات المفارقة للمادة فكانت تصبح هى أيضا مفارقة مثل هذه الكليات ، أى أن النفس فى وظيفتها العليا واحدة فى جميع البشر ولكنها فى وظائفها الدنيا تختلف باختلاف الأفراد ٠

يقول ألبرت الكبير اذن بنوع من وحدة العقل الفعال وبضرب من تعدد العقل المستقبلة (أو الممكنة ، أو الهيولانية كما يسميها أرسطو وابن رشد) اذ أن كلية العقل لا تحول دون تعدد العقول المستقبلة ٠ والسؤال الذى لابد وأن يفرض نفسه علينا فى هذا المقام هو التالى : هل يعنى ارتباط العقول المستقبلة بتلك النفوس الفردية التى هى صورة للبدن أن تكون هذه العقول فانية ؟٠ ويجيب ألبرت على هذا السؤال الخطير ، بمهارة كبيرة وان كانت اجابته لا تمثل حلا حقيقيا ، بأن كل عقل مستقبل يمتاز بنوع من المفارقة عن المادة ٠ ان كل عقل انسانى قادر اذن على الخلود المتميز (٧) ٠ لقد اتفق ألبرت اذن مع ابن رشد على أن العقل الفعال واحد وان اختلف معه فى جعله العقول المستقبلة (الهيولانية) تمتاز بنوع من الخلود الشخصى ٠ ومثل هذا القول فيه تنازل عن مبدأ ارسطى طبيعى هام الا وهو أن المادة هى مبدأ التعدد والتفرد ٠ كيف حل ألبرت هذه المشكلة وهى أن تكون العقول الهيولانية أو المستقبلة كما يسميها متعددة بتعدد الأفراد وأن تكون مع ذلك مفارقة للاجسام أى للمادة ؟ كان لابد له أن يلجأ لفيلسوف آخر غير ارسطو ، بالرغم من تمسكه الشديد به ٠٠٠ فلضرورة التمسك بالعقيدة أحكام ! ولذا لجأ لمن لجأ اليه المشاؤون العرب من قبل الا وهو أفلاطون ، ووجد القديس ألبرت الحل جاهزا عند فيلسوف مسلم آخر ، كان يلجأ اليه فى رأينا كلما وجد أن فكر ابن رشد الأرسطى الخالص الى حد كبير ، لا يتفق والعقيدة ، ونقصد هنا ابن سينا ٠ يقول لنا جيلسون أن ابن سينا كان يظن أن أثولوجيا ارسطو كتاب من كتب أرسطو ولذا جاءت نظريته فى النفس عبارة عن توفيق بين أرسطو وأفلاطون مما

---

(٧) Gorce : Ibid p. 142 — 143.

جعلها تتفق والعقيدة المسيحية اذ جمع بين القول بخلود النفس ، وهى فكرة الأفلاطونية ، وبين القول بوحدة الكائن الانسانى وهى فكرة أرسطية ، مما جعل لهذه النظرية أعظم الأثر على الفلسفة المسيحية فى القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ، كان ابن سينا يعتقد أن ثمة وجهتى نظر بالنسبة للنفس وكليهما ممكن • فالنفس فى حد ذاتها ، أى من حيث ماهيتها ، هى جواهر روحانى بسيط غير منقسم وبالتالى غير فان ، ومن هذه الزاوية يكون تعريف أفلاطون هو المناسب تماما • أما لو نظر اليها من حيث علاقتها بالبدن الذى تحركه فيمكننا القول أن أول وظائفها وأهمها هو أنها صورة البدن ومن هذه الزاوية يكون ارسطو هو الذى على حق ، وتكون النفس هى صورة البدن الآلى ذى الحياة بالقوة • وقد اخذ البرت الكبير بتعريف ابن سينا للنفس ، وهو يدرك تماما الطابع المركب الذى يتميز به ، ويعلم أنه يمثل مجهودا لا أمل فيه للتوفيق بين ما لا يمكن التوفيق بينه • يقول ألبرت الكبير فى خلاصته اللاهوتية « اذا كان الأمر هو تعريف النفس فى حد ذاتها ، فاننا نعتقد أن أفلاطون كان على حق ، أما اذا كان الأمر على العكس هو تعريفها باعتبارها صورة للبدن فالحق يكون مع أرسطو » (٨) مال القديس ألبرت اذن الى تلفيق سهل ، الا أن التلفيق ليس سهلا الا فى الظاهر ! • ونحب أن نذكر هنا ما ادعاه د• قاسم وما ذكرناه أثناء حديثنا عن نظرية النفس عند ابن رشد من أن هذا الفيلسوف المسلم قد ذهب الى أن النفس جوهر روحانى قائم بذاته كما أنها فى نفس الوقت صورة للبدن (بهذا يكون قد قال بخلود النفس الفردية) • والحقيقة كما هو واضح من حديثنا هنا أن ابن سينا هو الذى قال بهذا التلفيق الأرسطى ـ الأفلاطونى • فما كان لابن رشد وهو العارف بحقيقة كتاب أثولوجيا ارسطو ، وهو الذى لا يشغله الا تنقية المذهب الأرسطى من الشوائب الأفلاطونية التى التصقت به عبر السنين ، أن يقول بمثل هذا التلفيق !

---

(٨) Albert le Grand : Summa theologiae, II, tr. 12, qu. 69 d'après Gilson : L'esprit de la philosophie medievale, tome I, p. 184 — 186.

أما فان ستينبرجن فهو من الذين يميلون الى القول بأن ألبرت لم يتأثر أبدا بابن رشد بل عارضه وحاربه دائما لما جاء عنده من هرطقات ، ولذلك فهو عندما يتعرض لنظرية العقل عنده يغفل تماما ما وضعه من مؤلفات في مرحلة الشباب ، ونقصد بها موسوعته العلمية والتى كتبها قبل ١٢٥٦ والتى يظهر فيها صراحة تأثره بابن رشد ولا يعتمد الا على المؤلفات التى وضعها في الفترة التى كلف فيها ألبرت من قبل البابا الاسكندر الرابع بنقض ضلالة ابن رشد الخاصة بالخلود الشخصي للانسان . ومعروف أن ألبرت قد وضع كتابه الشهير « في وحدة العقل ضد ابن رشد » عام ١٢٥٦ ، وأن حربه على الرشدية بدأت منذ هذا التاريخ . ونعود لفان ستينبرجن الذى يرجح أن تكون نظرية وحدة العقل الرشدية قد برزت ابتداء من النصف الثانى من القرن الثالث عشر ، وان كانت كتب ابن رشد قد عرفت قبل هذا التاريخ بمدة . ودليل فان ستينبرجن على ذلك أن روجر بيكون ينسب له في كتبه التى وضعها قبل ذلك التاريخ ، وعلى وجه التحديد فى « مسائل في كتب الفلسفة الأولى »

"Quaestiones supra libros, primae philosophiae"

وفى « مسائل فى كتاب العلل "Quaestiones supra librum de causis" نظرية تقول بتعدد العقول الممكنة وبتعدد العقول الفعالة . نفس الشيء يفعله ألبرت فى كتابه « الخلاصة فى المخلوقات » حيث يقول بتعدد العقول الفعالة معتقدا أنه بذلك يؤيد ابن رشد ضد كل شراح أرسطو (٩) .

ونقول ردا على هذا الرأى انه ربما كان ألبرت يجهل نظرية ابن رشد الحقيقية عن وحدة العقل الفعال عندما وضع كتابه « الخلاصة فى المخلوقات » فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣ ، ولكنه كان قد عرف بالقطع ، فى الفترة الممتدة من ١٢٤٣ الى منتصف القرن الثالث عشر ، هذه النظرية الرشدية على حقيقتها بل وأخذ بها بشكل عام كما قال هو بنفسه فى كتاب النفس كما سبق أن ذكرنا . وقد تراجع ألبرت ، بالطبع ، عن هذا الموقف الرشدى بعد ذلك خاصة امام سلطان الكنيسة

(٨) [illegible]

(٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 279 — 280.

الطاغى على الحيــاة الفكرية ، بل وخاصــة لأنه أحـد الذين عهدت اليهم الـكنيسة بمهمة محاربة الهرطقـات الفلسفية الجديدة • ونرى أن هـذا التحول هو التفسير الوحيـد للتنـاقض بين موقفـه فى كل من كتـاب « فى النفس » و « فى العقل والمعقول » ، وموقفـه فى « فى وحـدة العقل رداً على ابن رشد » •

ويذهب فان ستينبرجن الى أن تحليل كتاب « فى وحدة العقل » يبين أن هـذه الهرطقـة لم تـكن منتشرة بين اللاتين على مستوى المثقفين بـل انهـا قـد أثارت فحسب بعض التساؤلات فى عقول نفـر من الفـلاسفة المسيحيين ، كمـا أنهـا قـد أصبحت ــ وهـذا شيء طبيعى ــ مشكلة حيوية للغـاية من الناحيـة الدينيـة اذ تتعلق بمسألة الخلود الشخصى • وحدد ألبرت بدقـة المشـكلة التى يعـالجها فى كتابه هذا ، فهى مشكلة الخلود الشخصى للنفس الانسانيـة ، وبعبـارة أخرى كان ألبرت يريد الاجابة عن هـذا السؤال : هل ما يتبقى من نفس أى شخص بعد وفاته متميز أم لا عما يتبقى من شـخص آخر ؟• ويذهب فان سـتينبرجن الى أن ألبرت لم يكن يحـارب ابن رشـد فحسب فى هـذا الـكتاب ، أى فى حدود عام ١٢٥٦ ، بل كان يحـارب كل الاتجـاه الفلسفى العربى • ان الثـلاثين برهانا التى يذكرها القـديس ألبرت ، فيما يقول فان ستينبرجن ضـد الخلود الشخصى فى هذا الـكتاب تبين أن ابن رشـد لم يكن الوحيـد الذى يرد عليه فيلسوفنا المسيحى اذ أن حجج ابن رشـد ضـد الخلود الشخصى أربع فقط (١٠) • ونقول ردا على فان ستينبرجن ان ابن رشد بالفعل لم يكن الوحيد الـذى يحـاربه القـديس ألبرت فى هـذا الـكتاب ولـكنه كان أهم الخصوم على الاطلاق وممثل « هرطقة » وحدة العقل ولذا حمل عنوان الـكتاب اسمه •

(ب) موقف القديس ألبرت من خلود النفس الفردية :

من الباحثين من يتأول نظرية ألبرت الـكبير فى خلود النفس تأويلا رشـديا تمـاما ، معتمـداً فى ذلك على كتابين من موسوعته الفيزيقيـة الأرسطية وهمـا « فى العقل والمعقول » و « فى الطبيعة وفى أصل النفس »

(١٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 281 — 284.

"De naturae et origine animae" ويذهب هؤلاء الى أن « فى وحدة العقل » الذي خصصه ألبرت لنقض نظرية وحدة العقل الرشدية بمثابة دليل على أن فيلسوفنا المسيحي كان يجد صعوبة بالغة فى مهمته هذه التى كلفه بها البابا نظرا لتماسك النظرية الرشدية ونظرا لاتفاقها والمبادىء الأرسطية الطبيعية والميتافيزيقية . يقول ألبرت فى هذا الكتاب عن وحدة العقل انها مشكلة صعبة ومناقشتها « صعبة للغاية ويجب ألا يقبل أن يشترك فيها الا الذين قد غذوا بالفلسفة » . ولا يلجأ ألبرت للاهوت طالبا منه العون بل هو يحارب تلك « الضلالة » على تلك الأرض التى تسمى بالفلسفة المشائية كما يقول فى الفصل الأول من هذا الكتاب . وتأتى حجته الفلسفية ضد هذه الهرطقة هشة ، وكيف لا وهو يقبل كما يقبل كل المشاؤون هذا المبدأ الذى تعتمد عليه هذه « الهرطقة » وهو أن المادة هى علة التفرد الوحيدة individuation أى أن الموجودات التي تنتمى لنفس النوع لا يمكنها أن تتمايز فيما بينها الا بواسطة الكميات أو الأحجام المادية المختلفة . وكان ألبرت يعرف تماما أن الفلسفة المشائية ترى أن النفوس لا يمكنها أن تتمايز فيما بينها الا بواسطة الأجسام المختلفة التى تتحد بها . ويترتب على هذا حتما أن النفوس اذا ما انفصلت عن الأجسام التى تميز بينها صارت نفسا واحدة (١١) . وقد سبق لنا أن وضحنا كيف تملص ألبرت من هذه المشكلة بذهابه الى أن العقل الممكن يلعب فى النفس نفس دور المادة وبالتالي فهو مبدأ وعلة التفرد . واذ كان ألبرت قد أخذ فكرة أن العقل الممكن يلعب نفس دور المادة من ابن رشد . فقد أضاف اليها فكرة جديدة ليقول بالخلود الفردى للنفس ألا وهى أن هذا العقل، الذى أطلق عليه هو اسم العقل المستقبل ، خالد .

ونطرح السؤال التقليدى فى هذا الموضوع وهو هل العقل الفعال جزء من النفس الفردية أم هو خارجها وواحد لكل هذه النفوس عند القديس ألبرت ؟ يقول ألبرت فى كتابيه « فى النفس » و « فى طبيعة وأصل النفس » أن فكرة العقل الكلى المفارق الذى يفيض على الانسان والذى هو سابق على الفرد ولا حق عليه ، ضلالة لا معنى لها . فهو يرى أن العقل الفعال لا يمكن فصله عن النفس الفردية الا عقلا . الا أنه يؤكد بالرغم من هذا كلية العقل ، مما دفعه لمهاجمة المدرسيين

---

(١١) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 450-453

المعـاصرين الذين بالغوا فى قيمـة مبدأ الشخصية الفردية الى حد قبـول وجود ادراكات بقـدر ما هنـــاك من كائنـات عاقلة ويذهب رينان الى أن ألبرت فى أحـد كتبـه التى لا تمثل تماما حقيقـة فـكرة ألا وهو « فى الادراك "De apprehensione" يقول بأن العقل الممكن عندما يستقبل كل المعقولات يكون قـد اتحـد اتحادا قويا بالعقل الفعـال ، وعندئذ يصبح الانسان كاملا وشبيها بالله بوجـه ما • وتعتمد هـذه الفكرة على فـكرة أخرى (أرسطية رشـدية) وهى أن فى العقل الفعـال العـاقل والمعقول شىء واحـد (١٢) • ونرى أن مثل هـذا الحـديث شـديد الشـبه بفكرة الاتصـال عنـد ابن رشد وهو دليل على الاعتقـاد بوحدة العقل الفعـال الموجود خارج النفس • ويبـدو لنـا أن القـديس ألبرت • هـذا المفكر الدومنيكانى المتفتح العقل الذى أقبـل على أرسـطو محـاولا ادماجه فى الفكر المسيحى لم يستطع أن يتخلص ، على الصعيد الفلسفى ، من تأثير ابن رشد فيما يتعلق بنظرية النفس العـاقلة ، وان اضطر فى كثير من الأحيـان الى تقـديم الحجج ضـدها : فهى « ضـلالة » تتعارض والدين، ومهمته هو ، كرجل دين له شأنه ودوره التاريخى ، حماية الدين منها •

ثانيا ـ النفس العاقلة عند القديس توماس الأكوينى :

عنـدما عـدد جيليوم دى توكـو Guillaume de Tocco مؤلف « أسطورة » القـديس توماس ، الهرطقـات التى انتصر عليها القديس توماس وضع فى صـدارتها تلك الهرطقـة الرشدية التى تقول انه لايوجد الا عقل واحـد • ان هـذه الضـلالة تنكر مكانة القـديسين فى رأيه اذ أنه يترتب عليها عـدم وجود أية فوارق بين النـاس (١٣) • وربما يصعب علينـا اليوم فهم سبب هذه الزوبعـة الهـائلة التى أثارتها هـذه النظرية الرشدية والاهتمام الذى حظيت به فى العصـور الوسطى • ولـكن الشىء الواضح تماما أنهـا لا تتفق بالقطع والنظريات المسيحية عن الخلود وعن الجزاء فى الحيـاة الأخرى ، ولعل هـذا هو السبب الذى جعل القـديس توماس يكرس كتابا بأكمله ألا وهو « فى وحـدة العقل ضـد الرشـديين »

---

(١٢) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 233 à 235.

(١٣) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 237.

للقضاء على تلك الضلالة فضلا عن تناولها بالنقد والهدم فى عدة مؤلفات أخرى من مؤلفاته ٠

وقد عالج القديس توماس نظريته فى النفس العاقلة فى عدة كتب الا أن هناك ثلاثة منها بالذات يمكن الاكتفاء بها للوقوف على هذه النظرية بالتفصيل ٠ أما هذه الكتب فهى : الخلاصة اللاهوتية وعلى وجه التحديد من المسألة الخامسة وسبعين الى المسألة التسعين من الكتاب الأول ، اذ يمكن اعتبار هذا الجزء عملا مستقلا فى النفس ٠ أما الكتاب الثانى فهو الكتاب الذى يرد فيه على نظرية وحدة العقل ضد الرشديين ٠ وبالطبع الكتاب الثالث هو شرحه لكتاب النفس الأرسطى ٠

ونبدأ بالحديث عن ماهية النفس عند توماس الأكوينى فمن شأن وقوفنا على تلك الماهية أن يساعدنا على معرفة موقفه من مشكلة الخلود وهى أخطر مشاكل نظرية النفس كما أن من شأنه أن يساعدنا على معرفة موقفه من نظرية وحدة النفس الرشدية ٠

(أ) ماهية النفس :

ثقة منا بأن خير دليل على صحة الرأى هو النص ، وهو المبدأ الذى تمسكنا به طوال هذه الدراسة نقدم مجموعة نصوص من موسوعة الأكوينى الضخمة ، ونقصد بها الخلاصة اللاهوتية ، تكون فى مجموعها تصوره لماهية النفس ٠ يقول توماس : « النفس الانسانية مفارقة من وجه وحالة فى المادة من وجه ٠٠٠ أما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لأن القوة العقلية ليست صورة آلة جسمانية كما أن القوة البصرية هى فعل العين فان التعقل فعل ليس يمكن مباشرته بآلة جسمانية كالابصار ٠ وأما كونها حالة فى المادة فمن حيث أن النفس التى لها هذه القوة هى صورة الجسد وهى غاية التناسل الانسانى ٠ فاذا انما قال الفيلسوف أن العقل مفارق لعدم كونه قوة لآلة جسمانية » (١٤) ٠

---

(١٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٦ - الفصل الأول ص ٢٧١ ٠

ويقول : « فاذا النفس التى هى مبدأ الحيـــاة الأول ليست جسما بل فعـــلا للجسم كمـــا أن الحرارة التى هى مبدأ التسخين ليست جســما بل فعلا للجسم » (١٥) ٠

ويقول : « لابد من القول بأن ماهو مبدأ للفعل العقلى وهو ما نسميه بالنفس الانسانيـــة مبدأ مجرد قائم بنفسه ٠ فواضح أن الانسان يقـدر أن يدرك بالعقل طبـــائع الأجســام بأسرها ، وما كان قادرا على ادراك بعض الأشياء فيجب أن لا يكون شىء منهـا حاصـلا فى طبيعتـــه والا لمنع من ادراك ماسواه ٠٠٠ فيستحيل اذن أن يكون المبدأ العقلى جسما وكذا يستحيل أن يعقل بآلة جسمية لأن الطبيعـــة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمنع من ادراك جميع الأجسام » (١٦) ويقول فى نفس الفصل « فعل العقل يفتقر الى الجسم لا كآلة يزاول معها ذلك الفعل بل كموضوع يتعلق به فأن نسبة الخيال الى العقل كنسبة اللون الى البصر » (١٧) ٠

ويقول : « ان النفس العقليـــة وان كانت غير متكونة من مادة كالملاك لـكنها صـورة لمـادة بخـلاف المـلاك ٠ ولهـذا جاز أن يكون نفوس كثيرة تحت نوع واحـد باعتبـار انقسام المـادة ولم يجز أصلا أن يكون ملائكة كثيرون تحت نوع واحد ٠٠٠ ان النفس العقليـــة من جهة وجودها متصلة بالبدن اتصال الضوء ولـكنها بعـد فساد البدن تبقى فى وجودها فـكذا النفوس وان كان تـكثرها يتكثر الأبدان ولـكنها بعد دثور الأبدان تبقى فى وجودها على كثرتها » (١٨) ٠

ولعـله يتضـح من هـذه النصوص أخذ القـــديس توماس بالمفهوم الأرسطى الشهير وهو أن الجوهر يتكون من مادة وصورة ، كما يتضـح

---

(١٥) نفس المصـــدر الســـابق ـ الـكتاب الأول ـ المبحث ٧٠ ـ الفصل الأول ص ٢٥١ ٠

(١٦) نفس المصـــدر الســـابق ـ الـكتاب الأول ـ المبحث ٧٥ ـ الفصل الثانى ص ٢٥٣ ٠

(١٧) نفس المصدر السابق نفس الفصل ص ٢٥٤ ٠

(١٨) الخلاصة اللاهوتيـــة : الـكتاب الأول ـ المبحث ٧٦ الفصـل الثانى ص ٢٧٥ ٠

تطبيقه لهذا المبدأ المشهور على الانسان تماما كما فعل أرسطو ، مما جعله يعتبر الجوهر الانسانى تماما كأى جوهر مكون من مادة هى الجسم، وصورة هى النفس . كما يتضح أن النفس عنده ليست مادية . وبالرغم أن النفس بحكم تعريفها صورة للبدن الا أنها لا تفنى بفناء هذا الجسد كما أن النفوس الفردية لا تعود لنفس كلية بعد الموت بل تظل خالدة ومتكثرة عدديا .

وبكل جوهر صورة جوهرية وحيدة ، وكذلك فى الانسان تمثل النفس العاقلة صورته الجوهرية الوحيدة . يقول توماس الأكوينى : « فالحق أن أن ليس فى الانسان صورة أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة وحدها وانما ... تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغاذية »(١٩). وربما يكون القديس توماس قد قبل فى البداية وجود صورة جسمانية forma corporeitas مثلها مثل أى صورة جوهرية أولية فى أى جوهر محسوس كما فعل فى كتابه الأحكام Les Sentences ولكنه سرعان ما عارض هذه الفكرة وأكد أن الصورة الجوهرية النوعية تطبع مباشرة المادة الأولى فهى لا تفعل ذلك بواسطة صورة جوهرية أخرى سابقة . وطبق القديس توماس هذه الفكرة على الانسان ، كما رأينا فى النص ، فذهب الى أن الصورة الجوهرية الوحيدة هى النفس العاقلة التى تشتمل على كل ما هو دونها من صور (أو على كل ما هو دونها من نفوس ونقصد بها النفس الحساسة والنفس الغاذية) (٢٠) .

وهذه فكرة ارسطية ـ رشدية أخرى تمسك بها الأكوينى وهى أنه لا يمكن أن توجد ، فى أى جوهر محسوس ، ألا صورة جوهرية واحدة . ومعروف أن هذا المبدأ من المبادىء التى سيطرت على المدرسيين اللاتين وبوجه خاص على القديس الأكوينى الذى جعله عمادا من أعمدة ميتافيزيقاه . ان هذا المبدأ أرسطى فى أساسه الا أن ابن رشد

---

(١٩) نفس المرجع السابق : الكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ـ الفصل الرابع ص ٢٨٣ .

(٢٠) Copleston : La philosophie médièvale p. 396.

هو الذى بلوره فى نظرية كاملة فأخذ بها الأكوينى معتقدا أنها كلية من وضع أرسطو (٢١) .

النفس هى اذن الصورة الجوهرية للانسان ، وهى متحدة بالبدن ، فما طبيعة هذا الاتحاد ؟ لقد رفض القديس توماس أن تكون النفس مختلطة بالجسم فهى على حد قوله كما جاء فى النصوص التى ذكرناها ، « مبدأ مجرد قائم بذاته » أى هى جوهر عاقل فاذا ما اختلطت بالجسد فان طبيعتها الخاصة تفسد . كما رفض القديس توماس أيضا اعتبار الارتباط القائم بين النفس والجسد ارتباطا خارجيا وهو ما ذهب اليه أفلاطون الذى كان يرى أن ماهية الانسان الحقيقية ، تتمثل فى النفس (٢٢) ، فماهية الانسان عند توماس كما هى عند أرسطو تتحقق فى المركب من النفس والجسم . ان اتحاد النفس بالبدن اذن عند القديس توماس هو اتحاد الصورة بالمادة ، هو اتحاد جوهرى فالنفس هى التى تعطى للكائن الانسانى الوجود الذى يتمتع به لأنها صورته الجوهرية، والصورة هى الفعل والكمال . ونقصد بالنفس هنا النفس العاقلة التى تميز الانسان بطبيعة عملها عن غيره من الحيوانات والتى تمثل حقا صورته « ان العقل الذى هو مبدأ الفعل العقلى هو صورة البدن الانسانى لأن أول مابه يفعل شىء هو صورة ما يسند اليه الفعل ... فاذا هذا المبدأ الذى به نعقل سواء سمى عقلا أو نفسا عاقلة هو صورة البدن » (٢٣) .

والنفس ليست مفارقة تماما للمادة بل هى صورة للجسم ولذا فهى تختلف عن الجوهر الملائكى كما يقول لنا فى أحد النصوص التى ذكرناها . فالنفس الانسانية تحتاج فى تعقلها ، أى فى عملها الخاص ، للجسم . الجسد عند قديسنا ليس شرا فى حد ذاته كما أنه ليس سجنا للنفس بل هو خادم لها وأداة أوجدها الله لخدمة الانسان . أن اتحاد النفس

---

(٢١) Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 538 à 540

(٢٢) Gilson : Le thomisme p. 186 — 187.

(٢٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث السادس والسبعون ، الفصل الأول ص ٢٦٨ .

بالجسد ليس عقابا للنفس بل هو ، وسيلة تحقق النفس بفضلها كمالها المطلق (٢٤) · يقول توماس : « لما لم تكن الصورة لأجل المادة بل المادة لأجل الصورة وجب أن يعلل حال المادة من جهة الصورة دون العكس · والنفس العاقلة لها فى رتبة الطبيعة المقام الأسفل بين الجواهر العقلية ··· من حيث أنها ليس من طبعها معرفة الحق كالملائكة بل لابد أن تقتنصها بطريق الشعور من المتجزئات ·· فوجب من ثمة أن لايكون للنفس العاقلة قوة التعقل فقط بل قوة الشعور أيضا ، والشعور ليس يحصل من دون آلة جسمية فوجب أن تتصل النفس العاقلة بجسم صالح لأن يكون آلة موافقة للشعور » (٢٥) ·

ان اتحاد النفس بالجسد لا يكون على حساب النفس بل هو من أجل مصلحتها والنفس الانسانية هى درجة أدنى من الملائكة لأنها تندرج تحت هذا النمط من الصور التى لا تمتلك قدرا كافيا من الكمال يمكنها من الوجود في شكل مفارق ·

يرى القديس الأكوينى أن النفس الانسانية هى صورة الجسم ، وهو فى هذا يتفق مع أرسطو ، ولكنه يرى من جهة أخرى أن النفس جوهر عاقل قائم بذاته وخالد وهو ماذهب اليه أفلاطون ، ويجدر بنا الاشارة الى أن هذه النظرة المزدوجة للنفس سبق القديس توماس اليها أستاذه ألبرت الكبير كما سبق أن بينا ، وقد أخذها هذا الأخير بدوره عن ابن سينا · ويبدو لنا لأول وهلة أن القديس توماس ، بقوله بهذا التعريف المزدوج لماهية النفس ، قد وضع نفسه فى مأزق يصعب الخروج منه ، وان اضطر لهذا حرصا على فكرة الخلود الفردى للنفس الانسانية · وانبرى عدد كبير من المؤرخين المؤمنين بفكر القديس الدومينكانى لرفع هذا التناقض ومنهم جونييه الذى يذهب الى أن هاتين النظرتين للنفس ليستا متعارضتين بل تكملان أحدهما الأخرى فاذا قلنا ان النفس هى صورة الجسم فاننا نقول هذا استنادا الى وحدة أى موجود ، أما اذا قلنا أن نفس الحيوانات لا تبقى بعد الفناء الجسدى فانما نقول ذلك لأن النشاط النفسى لديها

---

(٢٤) Gilson : Le thomisme p. 182 — 183.

(٢٥) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث السادس والسبعون ، الفصل الخامس ، ص ٢٨٦ ·

لا يتجاوز حدود النشاط العضوى وبالتالى فهو لا يبقى بعد فناء الجسد . واذا قلنا ان النفس الانسانية لا تفنى وانها خالدة بالطبع (وليس بفضل معجزة ما) فان ذلك يكون بالذات لأن الاستبطان يجبرنا على ملاحظة أن فينا نشاطا متساميا ، وهو النشاط العقلى بالذات الى جانب النشاط الارادى . وبما أن هذا النشاط العقلى مختلف تماما من حيث طبيعته عن النشاط الحسى فلابد أنه ناتج عن مبدأ أو عن شيء غير محسوس أى غير مادى . ولا يمكن للنشاط الحسى أن يستمر بعد الوفاة ، أما النفس فلا يمكن أن يصيبها التحلل نظرا لطابعها الروحانى . وخلود النفس مبدأ مترتب على روحانيتها التى نستنتجها ببساطة من الملاحظة الغير مباشرة للنشاط العقلى ، كما أنه معطى من معطيات الملاحظة (٢٦) .

وهكذا بنى جونييه رأيه أو تأويله للقديس الأكوينى على أساس الملاحظة الذاتية أو الاستبطان ، ولكنه لم يرفع التناقض « الظاهرى » على الأقل الموجود بين طرفى تعريف النفس عند القديس توماس . ونلخص هذه المشكلة الميتافيزيقية الهامة التى خلقها القديس توماس بتعريفه للنفس فى السؤال التالى : كيف يمكن لصورة روحية وخالدة أن تكون فى نفس الوقت صورة جوهرية لجسم فان . وكان القديس الأكوينى مدركا لهذه المشكلة وللاعتراض الذى يمكن أن يوجه اليه وخاصة من قبل الرشديين ، ويتضح هذا الادراك فى كتابه « فى وحدة العقل ضد الرشديين » . أما سبب هذا الاعتراض فهو اعتباره أن النفس ليست صورة عرضية بل هى صورة جوهرية لابد لها من الاتحاد بالمادة ، أى أن علاقتها بالمادة أساسية مما يجيز القول أنه اذا فسد الانسان فسدت النفس التى هى صورته الجوهرية . ان الصورة الجوهرية لا يمكن تصورها بشكل عام بدون المبدأ الملتحم بها والمقصود هنا مادتها التى هى فى حالة الانسان بدنه ، وبعبارة أخرى يتلخص الاعتراض على الأكوينى فى أن البدن يدخل فى ماهية الصورة الجوهرية التى هى النفس ، ويجيب القديس توماس على هذا الاعتراض بأن النفس

---

(٢٦) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 91 — 92.

الانسانية قادرة على البقـاء بدون الجسد ، فصحيح أن اتحـاد النفس بالبـدن اتحـاد أساسي ولـكن قـد يحول عرض دونه ونقصد به تحلل الجسم ، وعنـدئذ تصبح النفس قادرة على الوجود كصورة مفـارقة بعد أن كانت موجودة على شكل صـورة جوهرية . وبدلا من أن يقدم لنـا تفسيرا لهـذا التأكيـد المذهل يكتفي بتقـديم مثال من طبيعة أرسطو اذ يقـارن النفس بجسم خفيف . فـكما انه ليس أساسـيا للجسـم الخفيف أن يشغل مكانه الطبيعي كـذلك النفس لا يصـبح أسـاسيا بالنسبة لهـا بعـد انفصالها عن الجسد أن تتحـد بالجسم (٢٧) . ويبـدو أن هـذه الفكرة ، التي لا تأتي بحل للمشكلة الخطيرة التي نحن بصددها في رأينا ، كانت عزيزة على القـديس الأكويني اذ يذكرها في الخلاصة : « من طبع النفس أن تتصل بالبـدن كمـا أن من طبع الجسـم الخفيف أن يتصعد . وكمـا أن الجسم الخفيف يبقى بعـد مفـارقة مكانه الخاص خفيفا ولـكن مع بقـاء استعداده له ونزوعه اليـه كـذلك النفس الانسانيـة بعد مفارقتها البـدن تبقى في وجودها مع اسـتعدادها للاتصـال به ونزوعها الطبيعي اليـه » (٢٨) . لم يكن هـذا التشبيه تفسيرا ، وكان على القـديس توماس أن يبين لنـا كيف يكون ذلك ، أي أنه كان عليـه التمييز بين الماهيـة الأصلية للنفس أي عنـدما تـكون في حالة صـورة جوهرية ، وبين طبيعة وجودها فيما بعـد أي عنـدما تصـبح جوهرا قائمـا بذاته مفارقا للبدن وخالدا . وبعبـارة أخرى كان على القـديس توماس أن يتعرض هنـا لقضـية خلق النفس وبدون معالجـة هـذه القضـية لا يمكن تصور وجود صـورة تـكون في آن واحـد جوهرية وخالدة . ولـكنه لم يفعل ! ومازلنا نجهل الأسـباب الحقيقيـة لسكوته . ربما كان يتحاشى نقل القضية الى أرض العليـة الخالقـة وهي القضـية التي لم يوليها أرسطو عنـاية كافية، وربما لم يتنبـه الى أن قضـية خلق النفس هي أساس هذه المشـكلة التي نحن بصددها بل هي أساس الخلاف بينه وبين الرشديين (٢٩) .

---

(٢٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 442 — 443.

(٢٨) الخلاصـة اللاهوتيـة : الـكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الأول ص ٢٧٢ .

(٢٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 443.

ونرى أن توماس - بأخذه بهذا التعريف المركب لماهية النفس - قد تخلى عن الأرسطية الحقيقية الخالصة ووفق بين تعريف النفس الأرسطى وتعريفها الأفلاطونى فجاء هذا التلفيق السهل ليقلل من قيمة نظريته فى النفس ٠ لجأ القديس الأكوينى لهذا التلفيق ليعالج المشكلة الخطيرة المترتبة على التعريف الأرسطى الخالص ونقصد بها إنكار الخلود الشخصى للنفس الفردية ٠ ولعله يتضح مما سبق أن ابن رشد كان أكثر التزاما بالأرسطية فى تعريفه للنفس بالرغم من أن القديس توملس اتهمه بتشويه الأرسطية !

أثار موقف د٠ محمود قاسم حول ماهية النفس عند القديس الأكوينى دهشتنا البالغة خاصة وأن هذا الموقف قائم على تأويل لماهية النفس عند ابن رشد هو أبعد ما يكون عن الحقيقة ٠ ومن أجل هذا نتوقف عنده لدراسته بالتفصيل ٠ فهو يذهب الى أن ابن رشد استطاع التوفيق بين الفلسفة اليونانية (يقصد بها فلسفة أرسطو) والفلسفة الاسلامية (يقصد بها تلك التى يمثلها ابن سينا) على أفضل وجه٠ فالنفس عنده صورة للبدن (وهذه فكرة أرسطية) الا أنها جوهر روحى قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم كما أن هذه النفس لا تفيض من العقل الفعال أو عن واهب الصور كما كان يقول فلاسفة الاسلام من قبله ، فالله وحده هو الذى يخلق جميع الكائنات سواء كانت روحية أو مادية خلقا مباشرا دون حاجة الى عقول تتوسط بينه وبين مخلوقاته ٠ تحل النفس فى البدن ولكنها لا تتحد به اتحادا جوهريا كما أنها ليست عرضا زائدا على الجسم ٠ وعندما تتصل النفس بالبدن يدخل هذا فى تعريفها ، أما اذا انفصلت عنه فهو لا يدخل فى هذا التعريف ، فالجسم عند ابن رشد آلة تستخدمها النفس والاتصال بينهما ليس عرضيا بل اقتضته العناية الالهية لأن فيه كمالا للنفس وللبدن (٣٠) ٠

ولم نجد فى أى مؤلف من مؤلفات ابن رشد ما يفيد قوله بأن النفس الفردية الى جانب كونها صورة للبدن ، هى جوهر روحى قائم بذاته ،

---

(٣٠) د٠ محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ١٥٠ الى ١٥٢ ٠

أنما النفس هى كذلك عنده من حيث هى كلية واحدة ومفارقة للأفراد . كما أننا لم نجد فى تعريف النفس عند ابن رشد هذه الفكرة التوماوية وهى أن النفس اذا اتصلت بالبدن دخل هذا فى تعريفها أما اذا انفصلت عنه فهو لا يدخل فى تعريفها · والنص الذى اعتمد عليه فى تهافت التهافت لا يحسم المشكلة فى الحقيقة ونقصد به هذا النص : « ليس علمنا بأنها فى الجسم هو علم بأن لها قواما بالجسم فان ذلك ليس بينا بنفسه وهو الأمر الذى اختلف فيه الناس قديما وحديثا لأن الجسم ان كان لها بمنزلة الآلة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود الا بالجسم » (٣١) ·

ويذهب د· قاسم الى أن توماس الأكوينى استعار تعريف النفس من ابن رشد فى المرحلة الأولى من حياته الفكرية فكانت النفس عنده هى الصورة الجوهرية الوحيدة فى الانسان ، ولم تكن هذه الصورة عنده وقتئذ الا العقل · الا أن القديس توماس تخلى ، فيما يذهب د· قاسم بالطبع ، عن هذا التعريف بعد ذلك عند رده على بعض الملحدين الذين زعموا (وهذا أيضا رأى د· قاسم) انهم من أتباع ابن رشد · لقد اضطر الى الرجوع لأرسطو والى التخلى عن الرأى الأول ، فلم يعد العقل عنده حقيقة الانسان وجوهره ، وكيف يكون الأمر كذلك ، فيما يذهب ، اذا كان هذا العقل احدى وظائف أو احدى قوى النفس فحسب · أصبحت النفس فى نظره صورة للجسم ومتحدة به اتحادا جوهريا ، فلم تعد ذاتا مستقلا حتى يمكن القول بأنها عقل محض ، أى أن العقل لم يعد فى رأيه هو الجوهر الحقيقى للنفس كما لم تعد النفس العاقلة تتضمن أيضا النفس الحسية والنفس الغازية كما كان يقول فيما قبل · لقد اعتقد أن تعريف أرسطو للنفس ينقذه من البدعة الرشدية بينما هو فى الحقيقة يفضى الى انكار خلود النفس (٣٢) · ونقول ردا على هذا الرأى : هل حدث هذا التحول فعلا فى موقف توماس الأكوينى ؟ لقد تناول القديس توماس هذه « الضلالة » الرشدية فى « الخلاصة ضد الأجانب » التى كتبها فيما بين١٢٥٨ و١٢٦٤ .

---

(٣١) تهافت التهافت ص ٥٦٧ ·

(٣٢) د· محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ١٣٦ الى ١٤٠ ·

وفى « وحدة العقل » الذى وضعه عام ١٢٧٠ أى قبل « الخلاصة اللاهوتية » التى بدأ فى كتابتها عام ١٢٧١ أى بعد هذين الكتابين · ومع ذلك نراه يقول فى هذه الخلاصة « فالحق اذن أن ليس فى الانسان صورة أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة وحدها وانها تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغازية كذلك » (٣٣) · وهو لم يكتب شيئا يتعلق بنظرية النفس بعد ماكتبه عنها فى هذه الخلاصة وهذا واضح تماما لن يرجع لقائمة أعماله · ولا ندرى على أى أساس بنى د· قاسم رأيه، ثم أن أساس هذا الرأى ذاته خطأ · فهو يذهب الى أن الأكوينى ، أخذ تعريف النفس بأنها صورة للبدن وفى نفس الوقت جوهر عاقل قائم بذاته عن ابن رشد ، بينما هذا التعريف كما هو معروف هو تعريف ابن سينا ، أما ابن رشد فالنفس عنده جوهر قائم بذاته من حيث هى نفس النوع البشرى بأكمله ، وليس من حيث هى نفس فردية · ونعتقد أنه قد سيطرت على د· قاسم فكرة اثبات تلمذة القديس توماس لفيلسوف قرطبة · ونتفق معه فى أن هذا الفيلسوف المسيحى أخذ الكثير عن فيلسوفنا المسلم وان كان تعريف النفس عند الأكوينى تلفيقا من ابتكاره اعتمد فيه أساسا على فيلسوف مسلم آخر هو ابن سينا. ولا يعقل أن يتزعم القديس توماس محاربة نظرية ابن رشد فى النفس، ويكتب الكثير ضد هذه النظرية ثم يأخذ هكذا بكل بساطة بأساس هذه النظرية ونقصد به تعريف أو ماهية النفس ·

(ب) موقف القديس توماس الأكوينى من خلود النفس ومن نظرية وحدة النفس :

لعلنا لو عرفنا ما هو مبدأ التفرد أو ما هى علة التعدد عند القديس توماس الأكوينى استطعنا تحديد موقفه حول مشكلة وحدة النفس · ان مبدأ التفرد عند الأكوينى هو المادة ولذا جعل البدن تطبيقا لهذا المبدأ على الانسان هو علة تعدد النفوس يقول : « ان النفس العقلية وان كانت غير متكونة عن مادة كالملاك ولكنها صورة لمادة بخلاف الملاك · ولهذا جاز أن يكون نفوس كثيرة تحت نوع واحد

---

(٣٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الرابع ص ٢٨٢ ·

باعتبار انقسام المادة » (٣٤) وهذا المبدأ الميتافيزيقى رشدى تماما كما سبق أن بينا عند حديثنا عن ابن رشد ، وقد طبقه القديس توماس على الانسان بطريقة جعلته لا يتفق مع الميتافيزيقا الأرسطية . ونفسر ذلك بقولنا ان أرسطو جعل المادة هى علة العدد وتفرد الأفراد فى الانسانية أما النفس ، وهى الصورة ، فجعلها واحدة مشتركة بين جميع أفراد النوع ، أما القديس توماس فعمد مرة أخرى لتلفيق سهل فجعل المادة هى علة تفرد الصور (النفوس فى حالة الانسان) كذلك . وعارض القديس توماس الرشديين بأن ذهب إلى أن العقل ليس جوهرا متميزا عن النفوس الانسانية ومشتركا بين كل الناس ، بل هو جوهر يتعدد بتعدد الأجسام (٣٥) . ومن المستحيل ، فيما يرى ، تفسير اختلاف الأفكار والعمليات العقلية فى الناس المختلفين اذا افترضنا أن كل الناس ليس لديهم الا عقل واحد ، فليست الاحساسات والصور الخيالية وحدها هى التى تختلف من فرد لآخر بل أيضا حياتهم أو أنشطتهم الفكرية . ومن العبث افتراض أن الناس لديهم عقل واحد تماما كما أنه من العبث افتراض أنه ليس لديهم الا نظر واحد (٣٦) .

وقد ذهب القديس الأكوينى إلى أن العقل الفعال داخل كل نفس فردية فهو يتعدد بتعدد هذه النفوس ، وهو بالطبع أزلى وخالد وهذا هو وجه الخلاف مع ابن رشد الذى ذهب كما سبق أن رأينا الى أن العقل الفعال واحد فى الانسانية كلها . واختلف القديس الأكوينى مع ابن رشد أيضا من حيث أنه جعل العقل الهيولانى الفردى خالدا أما ابن رشد فقد اعتبره فاسدا وفانيا بفناء صاحبه فلا يبقى الا العقل الهيولانى الكلى .

يقول القديس الأكوينى : « يستحيل قطعا أن يكون لجميع الناس عقل واحد وهذا واضح على قول أفلاطون بأن الانسان هو العقل لأنه

---

(٣٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٦ ، الفصل الثانى ص ٢٧٥ .

(٣٥) نفس المرجع السابق نفس الفصل ص ٢٧٢ الى ٢٧٥ .

(٣٦) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٦ - الفصل ٣ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

لو كان لسقراط وأفلاطون عقل واحد فقط للزم كونهما انسانا واحدا وانهما لا يتمايزان الا بما هو خارج عن ماهية كليهما ٠٠ وهو أيضا واضح على مذهب أرسطو الذى وضع فى كتاب النفس ٠٠ ان العقل جزء أو قوة للنفس التى هى صورة الانسان لاستحالة أن يكون لكثير مختلفين عددا صورة واحدة كاستحالة أن يكون لهم وجود واحد اذ الصورة هى مبدأ الوجود » (٣٧) ٠ ويقول عن علاقة العقل الهيولانى بالعقل الفعال فى النفس الفردية : « النفس العاقلة مجردة عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة الى صور محدودة من الأشياء ٠٠ فاذا لا مانع من أن يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هى مجردة عن المائدة بالفعل قوة بها تجعل المفردات بالفعل بتجريدها عن أحوال المادة الشخصية وهى التى يقال لها العقل الفعال ومن حيث هى بالقوة الى هذه الصور قوة أخرى قابلة لهذه الصور وهى التى يقال لها العقل الهيولانى » (٣٨) ٠

والعقل الفعال عند القديس الأكويني هو قوة من قوى النفس الفردية أما المشترك بين النفوس الفردية فهو المعقولات الأولى التي هي عقل مفارق ولذلك اتفق الأكوينى فى هذا مع أفلاطون فى اعتبار العقل المفارق كالشمس واختلف مع أرسطو الذي شبه العقل الفعال بالنور يقول : « جميع الأشياء المتحدة فى النوع تشترك فى الفعل التابع لطبيعة النوع فتشترك من ثمة فى القوة التى هى مبدأ الفعل دون أن تكون تلك القوة واحدة بالعدد فى الجميع ٠ وادراك المعقولات الأول فعل تابع للنوع الانسانى فيجب اذن أن يكون جميع الناس مشتركين في القوة التى هي مبدأ هذا الفعل وهذه هي قوة العقل الفعال لكن ليس يجب أن تكون هذه القوة واحدة بالعدد في الجميع بل يجب أن تكون منبعثة في الجميع عن مبدأ واحد فيكون اشتراك الناس فى المعقولات الأولى برهانا على وحدة العقل المفارق الذي شبهه أفلاطون بالشمس لا على وحدة

---

(٣٧) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول _ المبحث ٧٦ _ الفصل ٧ ص ٢٧٣ _ ٢٧٤ ٠

(٣٨) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول _ المبحث ٧٩ _ الفصل الرابع ص ٣٢٨ ٠

العقل الذى شبهه أرسطو بالنور » (٣٩) · وربما يبدو أن اعتمادنا على النصوص مبالغ فيه الا أننا نلجأ لذلك لاختلاف المؤرخين بصدد الأفكار التى نعالجها ولذا كانت النصوص هى خير جاسم فى الأمر ·

ولعلنا نخالف الكثيرين عندما نقول ان العقل الفعال فى الحقيقة واحد عند توماس الأكوينى وهو مشترك بين أفراد النوع الانسانى بالرغم من ادعائه هو بعكس ذلك · فهو يقول فى النص الأخير الذى ذكرناه ان هناك عقلا مفارقا واحدا ، هو الله ، وأن هذا العقل الواحد يشبه الشمس التى تفيض اشعاعاتها على النفوس الفردية بحيث يكون هناك اشعاعات بقدر ما يكون هناك أفراد الا أن المصدر يظل واحدا · وهو يعتقد أنه قد تخلص من فكرة وحدة العقل الفعال عندما ذهب الى أن تشبيه أرسطو لهذا العقل بالنور خاطىء أما التشبيه الصحيح فهو أنه كالشمس · هناك اذن عقل مفارق واحد وان تعددت انعكاساته · وهذا ما سبقه اليه ابن رشد ، وان لم يجعل هذا العقل ذاته داخل النفوس الفردية بل جعله واحدا أبدا · وكانت الضلالة الرشدية الكبرى فى رأى الفيلسوف المسيحى تتمثل فى انكار للطبيعة الخاصة والفردية للنفس العاقلة والقول على العكس بنوع من العقل اللا شخصى ، وهى تلك الضلالة التى حاربها الأكوينى فى « فى وحدة العقل ضد الرشديين »، وان كنا نرى أنه لم ينجح فى ذلك اذ اكتفى بالقول بفكرة وجود عقل فعال فى كل نفس فردية دون أن يستطيع التدليل على صحة هذا القول ·

ويرجح جيلسون قول توماس الأكوينى بعقل فعال مفارق خارج النفس الى جانب قوله بأن ثمة عقلا فعالا أيضا فى كل نفس فردية · كان على توماس أن يضع فوق النفس العاقلة عقلا أعلى تستمد منه النفس قدرتها على المعرفة · فكل ما هو مشارك ومتحرك وناقص يفترض وجود كائن موجود بحكم ماهيته وغير متحرك وكامل · والنفس الانسانية ليست مبدأ عاقلا الا بالمشاركة ، فليست هى بالكلية بل هى جزئية عاقلة ، أو بمعنى آخر هى ترتفع الى الحقيقة بحركة استدلالية ولا تدركها بحدس

---

(٣٩) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ـ المبحث ٧٩ ـ الفصل الخامس ص ٣٤٠ ·

مباشر بسيط · تحتاج النفس الانسانية اذن الى عقل فى مستوى أعلى يمدها بالقدرة على التعقل ، مع وجود قوة داخل نفس الانسان تشارك فى هذا العقل الأعلى وتستطيع تحويل المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل (٤٠) · ولعل جيلسون هو خير من صور موقف القديس توماس بالنسبة لهذه النظرية ، كما أن فيبر هو خير من علل هذا الموقف التوماوى الذى يتسم فيما نرى بالقلق نتيجة لمحاولته التوفيق بين النظرية الأرسطية الرشدية من جهة والمفهوم المسيحى للنفس من جهة أخرى · يرى فيبر فى بحثه الذى اشترك به فى المؤتمر الدولى عن ابن رشد الذى عقد فى باريس فى سبتمبر عام ١٩٧٦ ، ان موقف القديس توماس من نظرية العقل الرشدية اختلف بعد عام ١٢٧٠ عما كان عليه حتى هذا التاريخ· كان القديس توماس يرفض تماما فى باديء الأمر ماذهب الى ابن رشد من حيث أن العقل الذى يخلد سواء كان هيولانيا أو فعالا هو عقل الانسانية كلها ، ثم مالبث أن تبين أن للعقل Intellectus عند ابن رشد معنيين ، أحدهما مرفوض والثانى مقبول · أما المعنى المرفوض فهو المعنى الذاتى الشخصى لهذا العقل الذى رآه ابن رشد فانيا بفناء صاحبه ، وأما المعنى المقبول فهو كون العقل عند ابن رشد يعنى أيضا ، فضلا عن المعنى الأول ، التعقل أو صورة العقل بالفعل ، أى المعقولات الخالدة التى تشارك فيها كل عقول البشر (٤١) ·

أما العقل الهيولانى عند القديس الأكوينى فهو أيضا متعدد بتعدد الأفراد وهو أيضا مثله مثل العقل الفعال خالد · ولعل تصدى القديس الأكوينى لفكرة وحدة العقل الهيولانى ، وهو تلك الفكرة التى قال بها ابن رشد كان مرجعه الى تعارضها الواضح مع العقيدة المسيحية اذ يترتب على انكار تعدد العقول - بينما العقل وحده هو ذلك الجزء من النفس الذى يتمتع بامكانية الخلود - الا يتبقى شيء من النفس الانسانية

---

(٤٠) Gilson : Le thomisme p. 209.

(٤١) Weber (Edouard) : Les apports positifs de la noètique d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin; au "Colloque International D'Averroès, Paris 20-23 Septembre 1976.

بعد الوفاة ، اللهم الا اذا كان العقل الكلى المشترك بين أفراد الانسانية . ومعنى هذا القول أن يتلاشى مفهوم الثواب والعقاب . فالرشديون بتأكيدهم ، فيما يذهب القديس الأكوينى ، أن العقل لا يخص فردا بعينه، يجعلون خلود النفس الفردية بعد الموت مستحيلا بل ويلغون بذلك أيضا المطهر والجنة والجحيم والخلاص بالنسبة للانسان ويلغون فوق كل هذا العدالة والقدرة الالهية (٤٢) .

ولم نتحدث طويلا عن وظيفة كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال عند القديس توماس لأنهما كمثيلاتهما عند ابن رشد وعند الفيلسوف اليونانى الأعظم أرسطو . ويمكننا القول ان وظائف العقل عموما لم يكن بصددها خلاف عند الأرسطيين سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين .

واذا ما انتقلنا الى فكرة خلود النفس عند الأكوينى وجدناه يتحدث كمسيحى مؤمن وكفيلسوف توفيقى بهذه الفكرة محاولا اثباتها اعتمادا على ماهية النفس . ولكن ألم يؤكد توماس الأكوينى فى تعريفه للنفس كما رأينا على اتحادها بالبدن ، أفلا يعنى هذا فى نهاية الأمر استحالة بقاء النفس مستقلة عن البدن ؟ أو بعبارة أخرى أليست النظرية الأرسطية الخاصة بعلاقة النفس بالبدن والتى قال بها القديس توماس متعارضة مع الخلود الفردى للنفس ؟ ورأينا كيف حل هذه المشكلة عندما قرر أن النفس الانسانية هى قبل كل شىء نفس عاقلة وبالتالى فهى جوهر عاقل قائم بذاته لا يفنى ولا يفسد لأنه صورة خالدة . وتعريف النفس هذا هو الذى اعتمد عليه الأكوينى لاثبات خلودها .

وصحيح أن هذا التعريف يتضمن معنى الخلود وهو المطلوب اثباته ولكن من الصحيح أيضا أن القديس توماس الأكوينى قدم البراهين على صحة هذا التعريف . ذهب قديسنا الى أن النفس العاقلة قادرة على معرفة طبيعة كل الأجسام وهذا دليل على كونها روحانية وصورة خالدة قائمة بذاتها . فلو كانت مادية لتحددت قدرتها

---

(٤٢) Picavet : Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales p. 196 — 197.

على الادراك تماما كما يقتصر ادراك حاسة البصر على المرئيات • وعلاوة على ذلك فانها لو كانت بحكم طبيعتها تعتمد على عضو جسماني لاقتصر نشاطها على معرفة نوع خاص من الأشياء الحسية بينما المسألة غير ذلك (٤٣) ثم أنها لو كانت جسما لمكانت مادية ولما استطاعت أن تتأمل ذاتها • لهذه الأسباب كان لابد للنفس الانسانية أن تكون لامادية أى روحانية وبالتالى كان لابد لها أن تكون غير فاسدة أى خالدة بالطبع • قدم توماس الأكوينى اذن دليلا على خلود النفس معتمداً على طبيعتها أو على ماهيتها • ويقدم الأكوينى دليلا جديدا على هذا الخلود اعتمادا على الرغبة الطبيعية فى النفس للخلود • وبما أن أى رغبة طبيعية من خلق الله فلا يمكن أن تكون عبثا أى بلا معنى (٤٤) • يقول الأكوينى « كل شىء يشتاق الوجود طبعا على حسب حاله ••• والعقل يدرك الوجود مطلقا وباعتبار كل زمان فاذا كل عاقل فانه يشتاق بطبعه الوجود دائما والشوق الطبيعى لا يجوز أن يذهب سدى فاذا كل جوهر عقلى فهو منزه عن الفساد » (٤٥) • ونعتقد أن هذا الدليل غير متماسك وأساسه بديهية تقبل المناقشة والابطال •

والبعث عند الأكوينى هو بعث بالأرواح وبالأجساد معا ، فالنفس الانسانية هى صورة الجسد الحى ، وهى باتحادها بالجسد تمنحه ابعادا محددة ، وبالتالى تحدد له وجودا فرديا • وعند الوفاة تترك النفس الجسم أى أن هذه الأبعاد المحددة تكف عن الوجود بطريقة فعلية فى المادة ، الا أن هذه الأبعاد تظل فى حالة القوة فى المادة التى تظل بالفعل قادرة على أن تستطيع فيها من جديد نفس الروح التى تركت الجسد دون أن تفنى • وعند البعث ستتحد النفس مرة ثانية بالمادة لتعود هذه الأبعاد المحددة ، التى حققت تفردها فى حياتها الأولى •

---

(٤٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول — المبحث ٧٥ — الفصل الثانى ص ٢٥٢ •

(٤٤) Copleston : La philosophie médiévale p. 405 — 406.

(٤٥) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول — المبحث ٧٥ — الفصل السادس ص ٢٦٢ •

مرة أخرى الى الوجود الفعلى وستستمر فى جعلهـــا (أى جعل النفس) متفردة بنفس الطريقـــة • يقول الأكوينى : « من البـديهى اذن أن نفس الانسان سيبعث من جـديد وليس انسـانا آخر ، لأن كل العنـــاصر التى تـكون هـذا الانسان ستتحد بعضها ببعض ••• فان نفس النفس ونفس الجسد همـا اللذان سيبعثان » (٤٦) • ويختلف الفيلسوف المسيحى فى هـذا مع فيلسوفنـا ابن رشـد الذى يذهب الى أن البعث بالأرواح دون الأجسام وهو ما يتفق ومنطق نظريته فى وحدة العقل •

(ج) الخاتمـــــة :

رأينـا كيف اضطر القـديس توماس ، عنـدما أراد القضـاء على النظرية الرشـدية فى النفس ، الى أن يضع نظرية متناقضة الأجزاء لأنها تلفيق بين الأرسطية والأفلاطونية التى تتفق والعقيـــدة المسيحية • ويمكننا القول أن الفيلسوف المسلم الشـهير كان على الأقـــل أكثر التزاما بالفكر الأرسطى فى صـورته الخالصة •

ولا يمكننا انـكار محـاولة القـديس توماس الدائمة لتنقية الأرسطية من الشوائب المختلفـــة ، بل انه لشدة اقتنـــاعه بأرسـطو كثيرا ما كان يعـارض افـلاطون وكثيرا ما كان ينتقـد ابن رشـد كلما بدا له أن تأويل الشارح لا يتفق وقصـد « الفيلسوف » الحقيقى • وبالرغم من كل هـذه الجهود المخلصة وقع القـديس توماس فى نفس الخطأ الذى وقع فيـه كل سابقيـه من العـرب واللاتين ، أى أنه كان يستكمل الأرسطية باستعارات من الأفلاطونيـة المحـدثة تتفق والعقيـدة • وكانت المسيحية مصدرا فلسفيا هاما لفلسفة الأكوينى ، فمما لاجدال فيـه أن الـكتاب المقـــدس يحتوى على مفـاهيم ذات مضمون فلسفى عن الله وعن العـــالم المخلوق وعن الانسان ومصيره ، مما كان له تأثيره على فلسفته • فمن شأن العقيدة أن تلفت نظر الفيلسوف لمشـاكل لم تـكن واضـحة من قبل كما أن من شأنها

---

(٤٦) Thomas d'Aquin : Quodlibetales quaestiones-quae. XI art V, dans Duhem : Le système du monde, tome V, p 518 — 519.

تحـذيره من بعض المخـاطر ، وتوجيه بحثه لاتجاهات بعنيهـا ، والايحاء له بحلول بعينهـا (٤٧) . ونضيف أن هـذا الحرص الدائم على عدم المساس بالعقيـدة المسيحية هو الذى جعل القـديس توماس يلجأ الى التلفيق فى نظريتـه فى النفس حتى يضمن للنفس الفردية الخلود ، وهو ما يعد ركنا هاما من العقيـدة المسيحيـة بل من أى عقيـدة منزلة . أما ابن رشـد فلم يكن يضع نظرياته وفى ذهنـه العقيـدة الاسلامية بل كان كل همـه اجلاء النظريات الأرسطية ، ومنهـا نظرية النفس ، فاذا ما وجد بعد ذلك بعض التعـارض بينهـا وبين العقيـدة حاول ، كما سبق أن قلنـا القضاء عليه بالتوفيق ... على أن يكون ذلك لصالح الفلسفة !

---

(٤٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 332 — 334.

الفصل الثالث

النفس العاقلة عنـد سيجر دى برابانت

كان أرسطو فيلسوفا طبيعيـا قبل كل شىء ولذا فلم يعـالج بالتوسع وبالعمق اللائقين بعض القضايا الميتـافيزيقية مثل قضيتى الله والنفس · ويعتقـد ماندونيـه أن الاقتضـاب والغموض الذين نلحظهما فى بعض المسائل يبـدوان وكأنهما متعمدين عنـد أرسـطو حتى لا يصـدم الأفـكار الدينية الموجودة لدى معاصريه ·

ولقد انقسم شراحه الى قسمين القسم الأول حاول أن ينفـذ الى فـكره ليستكمل أو ينمى المسـائل الغير واضحة أو المقتضـبة فى مذهبـه ، وهو لا يتردد فى اسـتخلاص أقصى النتـائج المترتبـة على المبـادىء التى يضعها أرسطو · ويتمثل هـذا الفريق فى الاسكندر الافروديسى وفى ابن رشد وفى سيجر دى برابانت · أما الفريق الثانى من الشراح فهو يأخـذ بأساس الفلسفة الأرسطية وان كان لا يتردد فى التضحية ببعض جوانبهـا من أجل ما يعتبره الحقيقـة عنـدما يجـد نفسـه بصـدد نظرية يعتقـد انهـا تتعـارض مع العقيـدة · ويمثل هـذا الفريق جون فيليبون ، وسامبليقوس ، وابن سينا وألبرت الـكبير والقديس الأكوينى ·

وكان سيجر ، وهو من أبرز أعلام الفريق الأول الذى تحدثنا عنه ، يعتقـد أن العقل ينتهى دائمـا وبالضرورة الى نتـائج أرسطو · وهو فى كل كتاباته يلجأ لسلطة أرسطو ، فاذا ما وجـد غموضـا لديه اسـتعان بشارحـه العربى الأعظم ابن رشـد · وهو عنـدما يعـارض كل من البرت الـكبير والقـديس توماس فانما يفعل ذلك لأنهما لم يفهما (فى رأيه) فـكر « الفيلسوف » فالعقل يتوصل دائمـا الى ما قاله مؤسسى الفلسفة (أى أرسطو) (١) ·

---

(١) Mandonnet : Siger de Brabant e l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 143 — 145.

قصدنا بهذا التمهيد توضيح ركيزة فكر سيجر دى برابانت فى أية مشكلة فلسفية يتناولها · وتسير عبادة العقل عند سيجر ومدرسته من المشائين الخلص جنبا الى جنب مع تقليد آخر وهو المحافظة على ما قاله كبار الفلاسفة السابقين · كانت هذه العقول الجريئة ذات السمات الثورية التى لا تتردد فى قلب الأفكار التقليدية فى البيئات المسيحية رأسا على عقب ، تنشد نوعا من العبادة للتراث الفلسفى · فلم يكن طموح سيجر هو التجديد فى الفلسفة ، بل كان يتطلع الى احياء تراث الفلاسفة الكبار ، والى جعل موضوع الفلسفة هو أولا وقبل كل شىء البحث عما ذهب اليه الفلاسفة أكثر مما هو البحث عن الحقيقة · يقول سيجر فى النفس العاقلة :

"Quarendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus" (٢)

ويرجع فان ستينبرجن هذا التصور العجيب للبحث الفلسفى الى الظروف التى نمت فيها الفلسفة الغربية فى القرن الثالث عشر ، اذ وجد اللاتين أنفسهم فجأة أمام عمل شامخ هو العلم اليونانى - العربى، فاضطروا الى أن يبذلوا جهدا عنيفا فى تمثله · استنفذ هذا العمل التفسيرى كل الطاقات طوال قرن من الزمان تقريبا ، فكانت المهمة الأساسية لأستاذ الفلسفة فى كلية الآداب حينذاك هى قراءة أرسطو · ولذا ذهب ألبرت الكبير نفسه فى شروحه الى أنه لا يعرض آراءه الشخصية بل هو مجرد مفسر لآراء أرسطو · الا أن هذا الاتجاه الذى اتخذته الدراسات الانسانية كان يمثل ميزة - يبدو أن ألبرت كان أول من انتبه اليها - اذ كان يسمح بتجنب أى صدام مع الأرثوذكسية المسيحية ، ويتجنب أى مشاكل مع رجال اللاهوت · ولذا كثيرا ما لجأ سيجر لنفس هذه الوسيلة التى لجأ اليها القديس ألبرت ، وان كان اكثر جرأة كما سنرى من خلال عرض نظريته فى النفس (٣) ·

---

(٢) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet ; Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle 2ème partie, p. 164.

(٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 383 — 384.

وقبل الحديث عن نظرية سيجر فى النفس العاقلة لابد من اعطاء فكرة عن مؤلفاته التى يتناول فيها هذه النظرية اذ تعكس هذه المؤلفات تطورا حدث فى نظرية صاحبها لصالح العقيدة ، خوفا من تهمة الأخذ بالفلسفة الرشدية ٠

(أ) مؤلفات سيجر دى برابانت فى النفس :

لم يكن ماندونيه يعرف من مؤلفات سيجر فى هذا الموضوع الا « فى العقل » و « فى النفس العاقلة » ، اللذين وضعا بعد عام ١٢٧٠ أى بعد التطور الذى طرأ على فكر سيجر نتيجة لتحريم ١٢٧٠ ، ونتيجة لهجوم توماس العنيف فى « وحدة العقل » على الرشدية والرشديين ٠ لذا لم يرى ماندونيه أى تطور فى فكر فيلسوفنا فى هذا المجال ٠ فلم يكن ماندونيه ، وهو أول من وضع دراسة مستفيضة عن سيجر دى برابانت وأول من نشر مؤلفاته ، قد اكتشف بعد كل مؤلفات هذا الفيلسوف فى النفس عندما نشر كتابه عنه فيما بين عامى ١٩٠٨ و١٩١١ ٠ أما فان ستينبرجن الذى نشر كتابه عن هذا الفيلسوف ، مضمنا اياه المؤلفات التى لم يكن قد نشرها ماندونيه من قبل ، وذلك بعد كتاب ماندونيه بعشرين عاما ، فكانت لديه فكرة أكثر وضوحا واكتمالا عن فكر هذا الفيلسوف وعن تطوره ٠

وأول ما نتناوله من كتب سيجر النفسية هو « فى العقل » الذى وضعه سيجر عام ١٢٧٠ ردا على كتاب توماس الشهير « فى وحدة العقل » الذى وضع فى نفس العام ٠ و « فى العقل » مفقود الآن ، ولا نملك منه الا فقرات طويلة ذكرها Agostino Nifo الايطالى ٠ أما أهم كتب سيجر فى النفس على الاطلاق فهو « فى النفس العاقلة » ٠ ويتكون هذا الكتاب من عشر مسائل لم يعالج سيجر فى الحقيقة إلا التسع الأولى منها ٠ واختلف ماندونيه وفان ستينبرجن على تاريخ وضع هذا الكتاب ٠ يذهب ماندونيه الى أن هذا الكتاب وضع فى عام ١٢٧٠ وكأن بمثابة بيان للرشدية الباريسية مما حث القديس توماس على الرد عليه بكتابه « فى وحدة العقل » ، كما كان من أهم أسباب صدور

قرار تحريم العاشر من ديسمبر عام ١٢٧٠ (٤) • أما فان ستينبرجن فيذهب الى أن هذا الكتاب وضع فى نهاية عام ١٢٧٢ أو بداية عام ١٢٧٣ ردا على كتاب القديس توماس « فى وحدة العقل » (٥) • ولا يعد هذا الكتاب شرحا لكتاب النفس الأرسطى بل هو عرض لأهم قضايا النفس عند أرسطو وأكثرها غموضا خاصة تلك التى جاءت فى الكتاب الثالث • وما ذهب ماندونيه الى ماذهب اليه الا لجهله بوجود كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث من كتاب النفس » الذى وضعه سيجر بلا شك قبل ١٢٧٠ ، وهو الكتاب الذى دفع القديس توماس الى كتابه « فى وحدة العقل » • ويتكون هذا الكتاب من سبع عشرة مسألة يتجاوز فيها سيجر الشرح النصى لأرسطو مما جعل الكتاب يأخذ شكل رسالة فى العقل (٦) • لم يكن ماندونيه يعرف من مؤلفات سيجر النفسية الا ذلك الذى نشره ونعنى به « فى النفس العاقلة » ، ولذلك لم تكن كل أبعاد النظرية النفسية عند سيجر واضحة لديه كما هو الحال بالنسبة لفان ستينبرجن الذى وقف على سائر مؤلفات سيجر النفسية ونشرها مما جعله على بينة من التطور الذى حدث فيها ، وان كنا نرى أن فان ستينبرجن تبين تطورا فى نظرية سيجر النفسية فاننا نخالفه فى تأويله لأسباب هذا التطور ، أى أننا نخالفه فى اعتقاده أن سبب هذا التطور المتمثل فى الابتعاد عن النظرية الرشدية هو الصدق مع النفس (؟!) معتقدين أن السبب الحقيقى لهذا التطور هو ببساطة الخوف من الضغط الدينى •

(ب) تعريف النفس العاقلة عند سيجر :

تطور تعريف النفس العاقلة عند سيجر ولذا فان علينا تتبع هذا التطور بدلا من الاكتفاء باعطاء الصورة النهائية لهذا التعريف عنده• وما نقوم بهذه المحاولة الا لاعتقادنا أن تعريف النفس الأرسطى الرشدى هو ماكان سيجر يؤمن به حقا ، وما لجأ لتحويره الا تجنبا لتهمة

---

(٤) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroïsme Latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 132

(٥) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, 2ème partie, p. 642

(٦) Ibid p. 164.

الالحاد التى كانت تلتصق بكل من يقول بالنظرية الرشدية · يقول سيجر فى بداية كتابه « فى مسائل فى الكتاب الثالث » عن هذا الكتاب

"Tertium est de intellectu per comparationem ad corpora."

أى « أن الكتاب الثالث هو كتاب فى علاقة العقل بالأجسام » ويعلق فان ستينبرجن على هذه العبارة بأن من يستخدم كلمة « عقل » فى المفرد وكلمة « جسم » فى الجمع لابد وأن يكون من القائلين بوحدة النفس · وبالفعل كان سيجر يؤمن بتعريف للنفس مختلف تماما عن ذلك الذى كان يأخذ به القديس توماس · فبينما كان توماس يقول بأن النفس العاقلة هى الصورة الوحيدة والكمال الوحيد للانسان وهى التى تشمل بقية النفوس ، يفرق سيجر بين النفس العاقلة من جهة وبين النفس الحساسة ـ النباتية من جهة أخرى · وبالطبع هاتان النفسان تتحدان لتكونان نفسا واحدة الا أنها نفس مركبة · والعقل عنده ، كما جاء فى حل المسألة الرابعة من كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » لا يمكن أن يخلق أى أنه أزلى لأن أرسطو أكد أنه

"impermixtus et immaterialis et separatus"

أى أنه « غير مختلط وغير مادى ومفارق » ، ومعنى هذا أيضا أنه غير فاسد أى خالد · فالعقل لابد وأن يكون لا ماديا حتى يستطيع استقبال كل الصور المادية ، فأى شيء لا يمكن أن يستقبل الا ما هو محروم منه، وبما أن العقل قادر على استقبال كل الصور المادية فلابد أنه محروم من المادة بطبعه · وذهب سيجر الى أن الاسكندر الأفروديسى هو الذى انفرد ، من بين كل شراح أرسطو بالقول بأن العقل هو تتويج لعملية الخلق، أما أرسطو فقد ذهب الى عكس ذلك · وكل الاعتراضات ، فيما يذهب سيجر ، على فكرة لا خلق العقل ، مصدرها تشبيهه بالصور المادية ، بينما العقل هو فعل المادة من حيث وظيفته لا من حيث جوهره · وهذه الفكرة ، أى أن العقل هو فعل المادة من حيث وظيفته لا من حيث جوهره ، تمثل فكرة سيجر عن علاقة النفس بالبدن · ويوضح سيجر هذه العلاقة فى المسألة السابعة من كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » قائلا أن العقل لا يمكن أن يكون هو الكمال الجوهرى للجسم الانسانى فهو لا يكمله الا من حيث عمله وهو يتحد به بالخيال · ولو كان العقل هو الكمال الجوهرى للجسم لما فارقه · ان للعقل اذن وجوده

الخـــاص esse كمـا أن له جوهره essentia الخاص · وبالرغم من هــذا لا يمكن مقارنة العقل الانســانى بمحركات الأفــلاك السماوية لأنه متحد بالجسم أكثر من إتحــاد محركات الأفــلاك بأفلاكها · وفى المسألة التاسعة يحــدد لنــا نوع العــلاقة بين النفس والجسم بشكل حاسم فيقول ان النفس واحــدة لجميع أفراد النوع الانسانى لأنهــا صورة لا مادية ، والصــور المــادية وحــدها هى التى تتعــدد · أما كيف تتحد هذه النفس الواحدة مع الأجسام المتعــددة فان ذلك يكون بواسطة وظيفتها فقط وليس بواسطة جوهرها (٧) · وكما ذهب ابن رشد من قبل يذهب هو الى أن العلم ليس واحــدا بالنسبة لــكل الناس لأن نشــاط العقل يتحكم فيه وجود الصور الخيالية وهذه تختلف من شخص لآخر ·

وبقوله بوحدة النفس العـــاقلة يسقط التنـــاقض الظاهرى بين كون العقل جوهر قائم بذاته وكونه فى نفس الوقت متحدا بالجسم · وكانت هذه هى الزاوية التى أعتبر ابن رشد من خلالهــا العقل جوهرا قائما بذاته · فهو عنــد الاثنين كذلك ، لأنه واحــد عند كل أفراد النوع أى لأنه صــورة نوعية · وبالرغم من هــذا التشــابه بين الفيلســوف اللاتينى وأســتاذه الفيلسوف العربى ، وبالرغم من أنه يذكره دائمــا كسلطة فلسفية يعتمـــد عليها فى تأويله للــكتاب الثالث من كتاب النفس الأرسطى ، الا أن هنــاك اختلافا بين الاثنين فى بعض الأمور · فبالرغم من اتفـــاق سيجر مع ابن رشــد فى أن النفس العـــاقلة الـكلية جوهر روحى قائم بذاته ، الا أنه لم يذهب الى جــد القول مثل ابن رشد أنهــا فى اتصالها بالبـــدن تكون صــوره جــوهرية له ، بل اكتفى بالقول بأنهـــا متحدة به بعملهـــا أى بوظيفتهـــا ·

وفى كتاب « فى العقل » يذهب سيجر الى نفس تعريف النفس والى نفس الرأى الخــاص بعــلاقتها بالبـــدن · أى أن موقفــه فى هذا الــكتاب كان موقفا وسطا بين موقف اللاتين وعلى رأسهم توماس وموقف الرشديين · ويذهب أيضا فى هذا الــكتاب الى أن اتحاد النفس العاقلة بالبدن يكون

---

(٧) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Tome II p. 164 à 169.

بواسطة وظيفة الادراك ، والى أن العقل هو فعل وصورة للطبيعة الانسانية.
وهو ليس فعلا وصورة وكما لا للفرد الا بالعرض per accidens .

وعلى الرغم من أن سيجر قد خفف بدرجة ملحوظة من لهجته الرشدية فى « فى النفس العاقلة » الذى وضعه على اثر تحريم ١٢٧٠ وعلى أثر هجوم القديس توماس عليه فى « فى وحدة العقل » ، فانه ظل فى رأينا محتفظا بأخطر قضية رشدية فى النفس وهى قضية وحدة النفس العاقلة . وكل ما فعله فى رأينا هو أنه أكد أكثر مما فعل فى كتابيه السابقين على أن النفس ليست الصورة الجوهرية للجسم والا فنيت بالطبع بفنائه . ولذلك نرى أن فان ستينبرجن قد بالغ كثيرا فى قدر التحول الذى حدث فى فكر سيجر وفى قدر تراجعه عن الرشدية نتيجة لتحريم ١٢٧٠ ولهجوم توماس عليه . وكان دافع فان ستينبرجن الى تبنى هذا الموقف هو الفكرة التى سيطرت عليه من أنه لم يوجد أى فيلسوف رشدى بمعنى الكلمة بين فلاسفة المسيحية ، بمعنى أنه لم يوجد فيلسوف يأخذ بكل نظريات ابن رشد جملة ، فمن اعتبروا رشديين فى رأيه هم من كانوا يأخذون ببعض نظريات ابن رشد فحسب بينما كان عليهم الأخذ بكل نظرياته ليستحقوا هذا اللقب (٨) . وواضح أن فى هذا الرأى من المغالطة الواضحة ما يجعلنا نعجب لصدورها عن عالم مدقق مثل فان ستينبرجن . ففى رأينا أن عملية الاختيار والتلفيق كانت هى السمة المميزة لفكر العصور الوسطى سواء الاسلامى منه أو المسيحى ، والفلاسفة انما يصنفون حسب النزعة الغالبة على فكرهم . ولو أخذنا برأى فان ستينبرجن لقلنا أنه لم يوجد مشائى واحد فى العصور الوسطى بالرغم من أن الكثيرين يزعمون المشائية بل ونعتبرهم نحن كذلك نظرا للطابع المشائى الغالب على فلسفاتهم .

وكتاب « فى النفس العاقلة » محاولة لدراسة النصوص الغامضة فى كتاب النفس الأرسطى ، دراسة مستقلة تماما من أى تأثير ان يقدم فيه سيجر تأويلا جديدا لأرسطو غير تأويل ابن رشد وغير

---

(٨) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Tome II p. 674.

تأويل القديس توماس ، أراد أن يظهر به أنه هو التلميذ المخلص لأرسطو، وأن القديس توماس لا يعرف الفلسفة الحقيقية للفيلسوف ، الا أنه احتفظ فيه بالقضايا الأساسية لنظرية وحدة النفس وهو يقدمها على أنها قضايا أرسطية · ويؤكد سيجر فى هذا الكتاب أن العقل صورة لا مادية ، وكأى صورة لا مادية لا يمكنه الخضوع للمادة ليتحدد تحديدا جوهريا · ويذهب فيه الى ما ذهب اليه فى كتابه السابق « مسائل فى الكتاب الثالث) من أن النفس الانسانية واحدة وقديمة فى الماضى وخالدة فى المستقبل (٩) · واذا كان اتحاد النفس العاقلة فى الجسم اتحادا جوهريا لوجب القول بأن الجسم هو الذى يعقل corpus intelligit لا من القول بأن الانسان هو الذى يعقل homo intelligit . وفى الفصل السابع من هذا الكتاب ، بعد أن أدرك أن تعريفه للنفس لا يمكن أن يخفف من حدة نتائج النظرية الرشدية الخاصة بوحدة العقل فى الجنس البشرى ، يبدأ فى بيان أن مبادىء أرسطو تؤدى بلا مفر الى القول بوحدة النفس العاقلة (١٠) · وأمام تعارض هذه النظرية مع العقيدة المسيحية يقول أنه فى حالة الحيرة بين العقيدة والفلسفة لابد من التمسك بنور الايمان الذى يعلو على العقل (١١) · وهو يدافع عن نفسه قائلا انه كان يعرض فحسب لنظرية الفلاسفة وان كان هذا لايحول دون تمسكه بشدة بتعاليم الكنيسة · أليس لنا أن نشك فى صدق هذا الادعاء ؟! والا كيف نفسر كون الكنيسة بجلت القديس ألبرت عندما ذهب نفس مذهب سيجر بينما زجت بهذا الأخير فى السجن ! ويذهب فريق من العلماء الى أن سيجر كان فى حقيقة الأمر يؤمن بالفلسفة ولذا انتهى لقضايا مناقضة صراحة للعقيدة (١٢) ·

---

(٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 448 — 449.

(١٠) Siger de Brabant : De anima intellectiva, dans Mandonnet : Siger de Brabant, 2ème partie p. 168.

(١١) Ibid p 169 et Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 646 à 468.

(١٢) Duhem : Le Système du monde V, p. 576. Mandonnet Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 179.

وهنـاك على العكس فريق آخر ، من أبرز أعضـائه فان ستينبرجن، يصـدق تماما مايدعيـه سيجر من تحول فى موقفـه من أجل المحـافظة على تعـاليم العقيدة المسيحية · وينضم كل من الأب شوسياه Chossat والعـلامة الألمـانى Bruckmüller بروكموللر الى هـذا الفريق (١٣) · والحق أن سيجر ظل رشـديا مخلصـا الا أن تصـاعد الضـغط الدينى وسيطرة الـكنيسة الهـائلة على الحيـاة الفكرية جعلاه يحاول التوفيـق بين آرائه والعقيدة المسيحية كما بينا ·

(ج) موقف سيجر دى برابانت من خلود النفس :

حل سيجر مشـكلة فساد النفس فى المستقبل أو خلودها باختصـار شـديد فى المسألة الرابعـة من « النفس العـاقلة » · ان النفس فيمـا يقول غير فاسـدة لأنهـا ليست مادية بينما المـادة هى مبدأ الفساد · ولا مادية النفس العـاقلة نلحظهـا بواسطة طبيعـة عملها ، فهى تتقبل كل معقولات الأشـياء المـادية دون أن تشارك هـذه الأشـياء فى مادتهـا · وهذه فكرة مشتركة بين كل المشائين المسيحيين · ويقدم فى المسألة الخامسة من نفس الـكتاب حلا لمشـكلة قـدم النفس فى المـاضى بطريقـة مختلفة تمـاما ، اذ يحـاول اثبـات نوعا من الارتبـاط بين خلود النفس فى المستقبل ووجودها منذ الأزل · النفس اذن أزليـة وأبـدية ، وان كانت مخلوقـة ، أى معتمـدة على علة عليـا تأتى بهـا للوجود · وهو يعتبر أن كون النفس صـادرة من العـدم يعنى ببساطة أن لهـا علة · ويتناول فى المسألة السادسة من هـذا الـكتاب مسألة مفارقـة النفس للجسـم ومصـيرها بعـد المفـارقة ، وكان سيجر يدرك صـعوبة هذه المشكلة خاصة وأنه يأخـذ بتأويل ابن رشـد ذلك فى التأويل الوحيـد السليم لأرسطو فى رأيه · ذهب فيلسوفنـا فى محاولتـه لايجـاد حل لمشكلة علاقـة النفس بالبـدن الى أن النفس لا تفنى بفنـاء الجسد وان كانت لا تفـارق كليـة المـادة فهى متحـدة دائمـا بعـدد معين من الأفراد تمـارس من خلالهم فعلهـا الخـاص ألا وهو التعقل · ومعنى هـذا أنه لا وجود لمشكلة مصير

---

(١٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 452 — 453.

النفس بعد مفارقتها للجسم . وهذه الفكرة تخلق مشكلة خطيرة اذ أنها تلغى فكرة الجزاء فى الحياة الأخرى . وحل سيجر هذه المشكلة حلا يشابه ما يذهب اليه المحدثون الآن وهو أن الأعمال الخيرة والسيئة تحمل جزاءها فى ذاتها . لعله يكون قد اتضح من هذا العرض أن سيجر قال بنفس عاقلة واحدة تتصل على التوالى بأفراد النوع البشرى. وهذا ما يؤكده بالفعل فى المسألة السابعة من هذا الكتاب وفى محاولته للاجابة عن هذا السؤال : هل النفس العاقلة تتعدد بتعدد الأجسام الانسانية ؟. ولا يفوته ، وقد تعلم الحذر ، أن يؤكد فى أول هذه المسألة وفى نهايتها أنه لا يهدف للتوصل للحقيقة فى هذه المسألة ، انما هو يذكر فحسب رأى الفلاسفة ، وهو فى حالة الشك يفضل بحسم تعليم العقيدة . ويقدم لنا سيجر فى « فى النفس العاقلة » خمسة أدلة على أنه لا توجد الا نفس عاقلة وحيدة مشتركة بين كل الناس. وتعتمد برهنته على هذا المبدأ : ان النفس بما أنها جوهر لا مادى فلا يمكنها أن تتعدد داخل نوعها ، فالمادة هى علة التعدد (١٤) .

ومن الباحثين من يعالج هذه المسألة اعتمادا على ما جاء فى « فى قدم العالم » بما أن النفس عند سيجر كما هى عند أرسطو جزء من العالم الطبيعى يصدق عليها ما يصدق على هذا العالم. أكد سيجر فى « فى قدم العالم » استحالة افتراض خالق أول بالنسبة للأنواع الأرضية التى يوجد أفرادها بالتوالد كما أكد استحالة وضع بداية أو نهاية لحياة الكائنات اللامادية . فالعالم فى كل مراحل كماله (بما يتضمنه من أنواع) مطبوع بطابع القدم . وهكذا يصبح هذا السؤال : « هل توجد حياة أخرى ؟ » سؤالا بلا معنى ، فالعالم أزلى أبدى (١٥) .

---

(١٤) Mandonnet : Siger de Brabant : 1ère partie p. 133 à 135, et 2ème partie p. 158 a 168 De anima intellectiva.

(١٥) De Wulf : Histoire de la philosophie médièvale, Tome II, p. 99.

Bréhier : La philosophie du moyen-âge, p. 336.

يمكننا القول اذن باختصار وبوضوح أن النفس العاقلة خالدة وأزلية عند سيجر تماما كما هى خالدة عند ابن رشد وان كانت هذه النفس عندهما هى النفس الكلية ، نفس كل النوع البشرى أما النفوس الفردية فليس لها أى نصيب من الخلود عندهما ٠

وتتكون النفس العاقلة عند سيجر ، كما تتكون عند كل المشائين، من عقل فعال ومن عقل ممكن ، وكان سيجر يذهب كرشدى مخلص ، قبل عام ١٢٧٠ - وهو العام الذى ظهر فيه التحريم الشهير كما أنه كذلك العام الذى كتب فيه توماس الأكوينى كتابه الشهير ضد الرشديين - الى أن العقل الفعال قوامه تفكيرنا التجريدى ، أما العقل الممكن فهو حامل هذا الفكر ٠ وكان سيجر يعتقد أن هذين العقلين يستحقان أن يسميا ، نظرا لتحقق نشاطهما فينا بواسطة الصور الخيالية الشخصية ، بالنشاط الشخصى الخاص ٠ وذهب سيجر فى كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » ، حيث يدافع بلا تحفظ ولا حذر عن القضايا الرشدية الأساسية فى النفس ، الى أن النفس الكلية الواحدة (النفس العاقلة بالطبع) تتحد بأفراد النوع الانسانى بواسطة قوتها الدنيا التى تعمل بواسطة الصور الخيالية ، تلك الصور التى تختلف من فرد لآخر ٠ وذهب الى ماذهب اليه ابن رشد من أن العقل السلبى الهيولانى واحد لدى كل أفراد النوع ٠ ولا يتحد هذان العقلان (أى العقل الممكن والعقل الفعال) بالأبدان بجواهرهما بل بنشاطهما فحسب ٠ ويرى سيجر وهو ما رآه ابن رشد أيضا أن العقل الممكن يعرف منذ الأزل العقل الفعال الذى هو فعله وكماله الا أنه لا يتحد به ٠ وكلا العقلان الكليان عنده ، كما هما عند ابن رشد ، خالدان أزليان ٠ ويمكن تلخيص نظرية سيجر فى علاقة العقل الفعال بالعقل الممكن الهيولانى كالآتى :

١ - أن العقل الفعال يعمل فينا ويصبح ملكا لنا بصفة شخصية بواسطة الصور الخيالية ٠

٢ - أن العقل ، سواء كان فعالا أم منفعلا ، مفارق لنا ٠

٣ - أن الصور الخيالية ما هى الا العنصر المادى فى عمل العقل أما من حيث عنصره الصورى أى من حيث الفكر فان العقل لا يتحد

بنا • وقد لاحظ سيجر أن نظريته فى وحدة النفس من شأنها أن تثير عدداً من المشاكل التى تدور جميعها حول هذه المشكلة الأساسية : كيف يمكن لتعقل العقل الكلى المشترك أن يكون فى ذات الوقت هو تعقل العقول الفردية ؟

ولذا وضح سيجر الركنين الأساسيين لهذه المشكلة : فمن جهة نحن كأفراد مدركين أننا نعقل ، ومن جهة أخرى لا يمكن للعقل أن يكون صورة جوهرية للجسم ، والعقل عنده يتحد بالأفراد بواسطة الصور الخالية Phantasmes التى هى صور شخصية • فاذا كان هذا الاتحاد عرضيا بالنسبة للأفراد ، فانه بالنسبة للنوع الانسانى اتحاد أساسى وجوهرى • ويرى سيجر مثل ابن رشد ، أستاذه الذى يذكره كثيرا فى كل مسائل كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » كمصدر أساسى يعتمد عليه ، ان العقل الفعال والعقل الممكن ليسا جوهرين بل هما قوتان لنفس الجوهر (١٦) •

الا أن هذا الموقف الرشدى الذى التزم به سيجر تغير ، فى الظاهر على الأقل ، ابتداء من عام ١٢٧٠ وذلك على أثر هجوم القديس توماس على الرشديين فى كتابه الشهير « فى وحدة العقل » • ولذلك نرى سيجر يجتهد فى أول رد له على توماس ، ونقصد به كتابه « فى العقل » ، فى أن يظل مخلصا لوحدة النفس • ويحاول الرد على الاعتراضات التى وجهها القديس توماس ضد الرشديين • الا أن كتابه الأخير فى النفس « فى النفس العاقلة » يكشف عن تردد واضح فى موقفه ، كما يكشف عن احساس بصعوبة التغلب على الاعتراضات التى تثيرها نظرية وحدة النفس العاقلة كما يكشف عن عودة ، لا ندرى ان كان صادقا أم لا ، لتعاليم العقيدة المسيحية (١٧) •

---

(١٦) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 431 — 432 et Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, dans Van Steenberghen : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 165 à 173, et Ibid 2ème partie 628.

(١٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 387.

ونلاحظ تغييرا آخر طرأ على نظريته فى العقل الفعال على اثر ازدياد الضغط الدينى وعلى أثر قمع حرية الفكر الذى قامت به الكنيسة بهمة لم تعرف الكلل · فهو فى « فى العقل » يذهب الى أن العقل الفعال هو الله نفسه مع تأكيده على أنه يدخل فى تكوين للنفس العاقلة من حيث مساهمته فى عملها التجريدى · واعتبار العقل الفعال هو الله لهو دليل على أن التشبيهات الأفلاطونية المحدثة قد أفسدت نقاء أرسطية سيجر اذ كان قبل ذلك فى كتابه « مسائل فى الكتاب الثالث » يعتبر العقل الفعال جزءا من النفس العاقلة دون أى ذكر لتماثله مع الله · وفى هذا الكتاب الأخير كان سيجر يرفض أى علاقة بين الجواهر المفارقة، ولكنه « فى العقل » يذهب الى أن هذه الجواهر تعرف بعضها البعض بواسطة نوع من الاتحاد المباشر بل ان الله ذاته يعرفبهذه الطريقة · وتذكرنا هذه النظرية بالنظرية اللاهوتية الخاصة بادراك السعداء لله عند توماس الأكوينى (١٨) ·

هل تخلى سيجر بالفعل عن القضايا الرشدية الأساسية فى النفس نتيجة للهجوم على الرشدية ؟ أم هل استمر ايمان سيجر بقضية وحدة النفس ؟ ان ما يحدد اجابتنا عن هذا السؤال هو مدى اعتقاده فى وحدة العقل الفعال · وبالرغم من أن وحدة النفس العاقلة عند ابن رشد كانت تعنى وحدة العقل الفعال من جهة ، ووحدة العقل الهيولانى من جهة أخرى ، فان القول بوحدة العقل الفعال فحسب يكفى لتكفير صاحبه ويكفى لجعله يقول بوحدة النفس العاقلة · وفى رأينا أن سيجر قال بوحدة كل من العقل الفعال من جهة والعقل الهيولانى من جهة أخرى كما بينا فى العرض الذى قدمناه · فالأفراد يختلفون فيما بينهم عقلا نتيجة لاختلاف الصور الخيالية الشخصية الفردية · لقد أنكر سيجر ، مثله مثل أستاذه ابن رشد ، فردية العقل ، فالخالد الأزلى عندهما هو العقل الانسانى على الاطلاق ، هذا العقل الواحد المشترك بين الجميع ·

---

(١٨) ١ ص ٣٣٩ رقم ٢ Ibid p. 445 à 447.

الخاتمــــــــة :

اختلف سيجر دى مع « الفيلسوف » ، ومع شارحه الأعظم من حيث أن النفس لم تـكن عنـده هى صـورة جوهرية للانسان ، أى أنه اختلف معهما فى تعـريف النفس • الا أنه أخـذ ، فيما عدا ذلك ، بكل دقائق تأويل ابن رشد لنظرية النفس الأرسطية • فالعقل عنـده واحد كمـا هو عند ابن رشد ، سواء كان هـذا العقل هو العقل الفعـال أم كان عقـلا منفعـلا • والعقل الفعـال والعقل الهيولانى عنـده كما همـا عند ابن رشـد ، خالدان أزليـان لـكونهما كليين ، أما العقل الفردى فهو فان بفناء الجسد • والعقل الفعـال عنـد كليهما خارج النفس الانسانيـة الفردية وان كان سيجر فى مؤلفـاته الأخيرة – متأثرا بالأفلاطونيـة المحدثة – قـد ربط بينـه وبين الله • وصحيح أن كتابى سيجر فى النفس « فى العقل » و « فى النفس العـاقلة » يعكسان تراجعـا واضحا عن هـذا الموقف الرشـدى الذى تحدثنـا عنه ، الا أننـا نعتقد أنه كان تراجعـا ظـاهريا نتيجـة للاضطهاد الدينى والفكرى السائدين فى الفترة التى ظهر فيهـا هـذان الـكتابان • ومن الصعب فيما نعتقد أن يتصادف حدوث هذا التراجع فى نفس الفترة التى اشـتد فيهـا الهجوم على الرشديين • وان يحـدث الالتزام بالعقيـدة وبقضـاياها فجأة على أثر اشـتداد قسـوة الـكنيسة على الخارجين على العقيـدة • وهل يمكن أن يحـدث فى العصور الوسطى تغيرا فـكريا عميقا مثل هذا الذى نلحظه عند سيجر وفى فـترة قصيرة للغاية كما كان الحال بالنسبة لفيلسوفنا ثم نصدقه ؟!

الفصل الرابع

نظرية النفس العاقلة
عند المدرسة الرشدية اليهودية

أولا ـ نظرية النفس العاقلة عند موسى بن ميمون :

يؤكد موسى بن ميمون على أهمية علم النفس ويقول فى الدلالة : « ان من لم يدرس الأعمال التى تتناول العقل لن يفهم الكثير فى الميتافيزيقا » (١) ٠

(أ) ماهية النفس العاقلة عنده :

النفس عنده هى التى تحرك الانسان وهى صورته ، وهى ليست جوهرا بل هى نشاط موحد ، كما أنها واحدة وان تعددت وظائفها٠ وبعض هذه الوظائف تسمى نفوسا ولذا يتوهم الكثيرون أن هناك الكثير من النفوس ٠ ويقسم ابن ميمون النفس الى خمس والمقصود هنا طبعا خمس وظائف وهى النفس الغازية ، والحساسة ، والمتخيلة، والشهوانية والعاقلة (٢) ٠ والنفس التى تمثل صورة الانسان هى النفس العاقلة فحسب (٣) ٠ والانسان الحقيقى هو الذى يحصل على

---

(١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 68, p. 303.

(٢) Ibid : 1ère partie, chap. 72 p. 355 ; 3ème partie : chap. 12, p. 80 ; et Lévy : maimonide p. 97 — 98.

(٣) Le guide des égarés : 1ère partie. chap 41 p. 146.

هـذه الصـورة باتحـاد العقل السلبى بالعقل الفعـال · أما من لايستطيع تحقيق هـذا الاتحـاد فانه لا يكون انسانا بل هو حيوان له وجه انسانى · ويمكن اعتبـار النفس بمثـابة المـادة واعتبـار العقـل بمثـابة الصـورة (٤) ·

ما هى علاقة النفس بالجسم عنده ؟

ان الادراك العقلى ليس مقره المـادة وان كان مرتبطـا بهـا بواسطة قـدرة التفكير التى هى قـدرة فيزيقيـة · ان القـدرة العـاقلة قدرة فى جسم لا تنفصـل عنـه ولا تفارقه · الا أن العقل المستفاد ليس كذلك بل هو مفـارق للجسم وهو يفيض عليه · إن الانسان ليس وحـدة بل هـو ثنائيـة عنـد ابن ميمون ، والدليل على هـذا أن العقل المستفاد وحده هو الخالد وهو وحـده الذى ينفصـل عن الجسم عند الوفاة · وطوال حيـاة الانسان يختلط العقل المستفاد فيه بالنفس ، وبهـذا المعنى ترتبط المعقولات بالمـادة · العقل هو الصـورة اذن والنفس هى المـادة والاثنان يكونان وحـدة واحـدة · والعقل المستفاد هو صـورة الصـورة (أى هو صـورة العقل) ، فهو تلك الصـورة التى يحققهـا الانسـان بمجهوده الشخصى ، وهو جوهر مفـارق وبسيط أى هو العقل الذى يفيض علينـا ليربط بيننـا وبين الله (٥) · والعقل مبدئيـا ليس الا استعدادا خالصـا يتحول الى الفعل عنـدما يستقبل الصـور أى مهـايا الأشياء · ان العقل يستقبل أولا هذه الصـور كأنهـا أشـياء خارجة عنده ، وهو فى هـذه الحـالة يكون عقليـا سلبيا nous pathetikas · ثم تبـدأ فاعلية العقل العـاقل بالنسبة للصـور التى يستقبلها ليتعرف لا على أشياء غريبة عنـه بل على طبيعتـه الخاصـة من خلال هذه الصور · وفى هذه اللحظة يصـبح كل من العقل والمعرفـة المعقـولة شـيئا واحـدا · ان هـذه الايجابيـة التى تتم بواسطة النشـاط العـاقل هى العقل الفعـال nous Poietikos ان العقل السلبى بالنسبة للعقل الفعـال هو بمثابة

---

(٤) Ibid : 1ère partie, chap. 7 p. 51 et 3ème partie chap. 8 p. 48.

(٥) Maimonide : Le guide des égarés. Tome 1, chap. 32 p. 109 — 110 et 2ème partie chap. 52 p. 107.

المادة بالنسبة للصورة ، ولذا فالعقل السلبى فان والعقل الفعال خالد . ان العقل الفعال عند موسى بن ميمون هو اذن الذى يجعل المادة تتقبل الصورة أى أنه هو الذى يجعل العقل السلبى الذى يلعب دور المادة يتقبل الصور المعقولة ، فدوره هو تحويل العقل السلبى الى عقل مستفاد . وفعل العقل الفعال دائم لا يتوقف أبدا ، أى هو يحول باستمرار العقل بالقوة الى عقل بالفعل ، وعدم تجلى هذه الفاعلية اذا حدث انما يرجع الى خلل فى المادة (٦) . والعقل المستفاد تبعا لذلك ليس قدرة فى جسم بل هو مفارق للجسم الانسانى وهو يفيض على هذا الجسم .

لم يكن أرسطو يعتقد فى وجود عقل (فعال) nöus موجودا خارج العقل الانسانى ، أما المشاؤون العرب فقد اجتهدوا فى التوفيق بين أرسطو والأفكار الأفلاطونية المحدثة وخاصة نظرية الفيض ، ولذلك ذهبوا الى أن العقل الفعال ليس قدرة من قدرات النفس الانسانية بل هو آخر العقول المفارقة الخالصة . وقد ذهب ابن ميمون مذهب الاسكندر الأفروديسى فى تأويله لنظرية العقل الأرسطية فاعتبر أن العقل الفعال موجود خارج الانسان وان لم يوحد بينه وبين الله . ولكنه من جهة أخرى رأى أن ثمة عقل فعال خالد خاص بكل نفس فردية ، وهو فى هذا يخالف كلا من الأفروديسى وابن رشد . ذهب ابن ميمون الى أن العقل الفعال الكلى موجود خارج النفس معتقدا انه يتبع فى ذلك أرسطو وغير منتبه الى أن هذا القول هو فى الحقيقة قول ابن رشد . كما ذهب مذهب المشائين العرب المتأثرين بالأفلوطينية بقوله ان العقل الفعال يخلق بالفيض . ان العقل الفعال عند ابن ميمون يفيض على عقلنا ، وهو مصدر لا ينضب للفيض (٧) . يقول ابن ميمون « ان الذى يمنح الوجود للعقل هو أيضا عقل ، انه العقل الفعال ... ان دور العقل الفعال

---

(٦) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 12 p. 99 — 100 et chap. 18 p. 138 et suivant et Lévy : Maimonide p. 107 — 108.

(٧) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 68, p. 304. et 2ème partie, chap. 12 p. 100 et suivant.

الموجود فينـــا والذى يفيض عن العقل الفعـــال الـكلى هو نفس دور عقل أى فلك . وقـد فاض هـذا العقل عن العقل الخـالص وبه يدرك الفلك العقل الخـالص » (٨) .

ويختلف حظ الأفراد من حجم فيض العقل الفعـــال على عقـــولهم لاختــلاف درجـــة استعداد نفوسهم العـــاقلة لاستقبال هـذا الفيض . وكمـال الانســان فى أن يتحول الى عقل بالفعل أى الى عقل مستفاد ولا يتحقق هـذا الـكمال الا للسعداء الذين لديهم أكبر اســتعداد ممكن لتلقى فيض العقل الفعـــال (٩) . أما العقل الهيولانى عنـــده فهو فاسد كمـا ذهب ابن رشد .

ولابد من الحـديث هنـا عن نظرية النبوة عنـد ابن ميمون لأهميتهـا بالنسبة لنظرية النفس العـاقلة عنده . جاءت نظرية ابن ميمون فى النبوة نظرية فلسفية تماما لأن للنبى عند اليهود دورا دينيـا واجتماعيا من الدرجة الأولى . فالنبى نظرا لطبيعتـــه الروحية والجسمانية أكثر الناس قابلية لاســتقبال الفيض المستمر الآتى من العقـــل الفعـــال . والوحى ثابت لا يتغير ، فهو حقيقـــة خارج الانســـان ، ولـكل فـرد اســتعداد معين لاســتقباله . ان النبوة فيض من الله بواسطة العقل الفعـال على القـدرة العقليـــة أولا ثم على القـدرة الخيالية ثانيـا . وهى اذا فاضت على القـدرة العقليـــة وحـدها خلقت طبقـــة العلمـاء المتأملين ، أما اذا فاضت على الخيـــال وحـده فانهـا تخلق طبقـــة رجال الدولة والمكشوف عنهم حجاب الغيب . والنبى وحـده هو الذى يكون الفيض بالنسبة له على قـدرتين ، أى على قـدرته العقليـــة وعلى قـدرته الخيالية على السواء. وهـذا الفيض الذى يفيض على النبى كاف لينتشر ، من خلاله ومن خلال القوانين التى يقـدمها ، على بقيـة النـاس . ويقوم كل مجتمع منظم على النبوة ، وما دور الحـاكم الا الخضـوع لتعليماته (١٠) . ونظرية النبوة

---

(٨) Ibid : 2ème partie, chap. 4 p. 57.

(٩) Ibid : 3ème partie, chap. 27 p. 212.

(١٠) Brehier : La philosophie du moyen-âge, p. 249, et le guide des égarés : 2ème partie chap. 37 p. 291.

هـذه ليست من ابتكار ابن ميمون بل كان أول من ابتكرها هو ابن سينا ثم تبلورت بعد ذلك فى فلسفة الغزالى · وكان رينـان يعتقد أن هـذه النظرية ، مع غيرها من النظريات ، قـد أخـذها ابن ميمون عن ابن رشد حتى أنه اعتبر أن كل فلسفة ابن ميمون لا ينقصها الا اسم ابن رشد · الا أن هـذه النظرية ، على سـبيل المثـال ، تبين مدى ابتعـاد ابن ميمون عن الخط الأساسى فى فلسفـة ابن رشـد · فابن رشد فيلسوف مشائى يجتهد دائمـا أن يظل فى دائرة الفلسفة الأرسـطية الخالصـة ، أما ابن ميمون فهو عالم لاهوت ملتزم بعقيـدته وكل همـه لا اكتشـاف الحقيقة الفلسفية بل اعطـاء العقيـدة اليهودية تفسيرا فلسفيا يفيـدها · الا أن هـذا لا يمنع أن يكون ابن ميمون قـد أخـذ بعض عنـاصر نظرية ابن رشد فى النفس فالنفس العـاقلة عنده هى صـورة الانسان كما رأينـا ، تماما كما هى عند ابن رشد ، والعقل الهيولانى فاسد عند كليهما والعقل الفعال الـكلى خارج الانسان ، وان أضـاف ابن ميمون ان لـكل فرد عقل فعال خاص وفردى وخالد أيضا ·

(ب) الخلود عند ابن ميمون وموقفه من نظرية وحدة النفس :

أما فيما يتعلق بمصير النفس الانسانية بعد الموت فيمكننا القول أن ابن ميمون كان متأثرا من ناحية بابن رشد ، كما كان من ناحيـة أخرى مبتكرا لنظرية لاهوتيـة يهودية · لم يكن الخلود عنده من نصيب النفوس الانسانية كافة بل كان من نصيب نفوس الصفوة فحسب ، تلك النفوس التى يسميها الـكتاب اليهـود عادة فى العصـور الوسـطى بنفـوس المقسطين Les Justes (١١) · كيف يكون ذلك ؟ رأينـا أن العقل الانسـانى عنـده يمكنه التحول الى عقل بالفعل عند الصـفوة وعنـدئذ يكون قـد حقق كماله ، وهو بادراكه للمعقول يكتسب الفضـائل العقليـة ويضـمن الخلود (١٢) · وتتميز هـذه النظرية كمـا هو واضح بصـبغة صـوفية واضحة للغـاية خلت منها تمـاما نظرية ابن رشـد اللهم الا لو أخـذنا بما جاء فى رسالته عن الاتصـال · ويذهب جيلسون الى أن ابن ميمون

---

(١١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 70, p. 327.

(١٢) Le guide des égarés : 3ème partie, chap. 54 p. 462.

قال بنظرية فى النفس متأثرة بشدة بابن رشد أدت به الى تصــور خاص جــدا فى الخلود . ان الانسان يمتلك العقل السلبى فعــلا كشىء خاص به وهو يتحول عنـد بعض النـاس بواسطة تأثير العقل الفعـــال الى عقل مكتسب . ويختلف هـذا العقل المـكتسب باختلاف درجة كمال الانسان . ويعود هـذا العقل ليتحـد بالعقل الفعـــال بعـد الوفاة ، وعلى الانسان أن ينقذ بقدر الامكان ذاته بأن يثرى عقله من خلال الاشتغال بالفلسفة(١٣) ونعتقـد أن جيلسون كان يقصـد بذلك أن ابن ميمون اعتمد على الـكثير جدا من أسس نظرية النفس العـــاقلة عند ابن رشد الا أنه كون من هـذه العنــاصر ، ومما أضــافه اليها من عناصر لاهوتية يهودية ، نظرية خاصة ومتميزة فى الخلود .

ذهب ابن ميمون كأستاذه ابن رشد الى أن مبدأ التعدد فى الموجودات التى بهـا مادة ، ومنها الانسان ، هو المـادة ، أما مبدأ التعدد ، فى العقول المفـــارقة للاجسام فهو مبدأ مختلف تماما ألا وهو العـــلاقة بين العــلة والمعلول . فالنفوس الانسانية نظرا لاتحادها بالأجسام خلال الحياة تتميز بعضها عن بعض بهـذه الأجسام ، أما بعد الوفاة فانهـا تصبح بلا أجسام وبالتـــالى فهى لا تقبل التعدد بأى شكل من الأشكال الا من حيث أن بعضها هو علة وجود الأخرى . ويعترف ابن ميمون نفسه بأخذ هـذه النظرية عن ابن باجة الذى تأثر به ابن رشـد من قبل (١٤) . ابن ميمون يقول اذن بوحدة النفس العـــاقلة وهى أهم نظرية ميزت الفلسفة الرشدية ويدهشنا فى الحقيقـــة قول ابن ميمون بهـذه الفـكرة بالرغم من تمسكه الشـديد بعقيـدته الدينيـــة ، وهو لم يقل بهـا أبدا بالطبع بوضوح وبجزم وانمـا فعل ذلك من خلال تلميحات موحية (١٥) .

حاول ابن ميمون ، انقاذا لفكرة الخلود الفردى ، أن يبرز فكرة خلود العقل المستفاد أو المـكتسب . ولفهم نظرية ابن ميمون فى النفس لابد أن

---

(١٣) Gilson : History of christian philosophy in the middle ages p. 230.

(١٤) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 187-188.

(١٥) Maimonide : Le guide des égarés. Tome I, chap. 70 p. 328.

تضع دائما فى اعتبارنا أنه كان فى المقام الأول لاهوتيا ولذلك فهو حريص بالرغم من أرسطيته ، وبالرغم من أنه لم ينجح فى تحقيق ذلك بشكل ملحوظ فى رأينا ، على التمسك بفكرة الخلود الفردى التى تقول بها كل الأديان ·

وعلى الرغم من أن ابن ميمون قد اتفق مع معاصره ابن رشد فى التفرقة بين المعانى الظاهرة للعقيدة التى هى من نصيب العامة ، وبين المعانى الباطنية التى هى من نصيب الصفوة فقط ، فانه اختلف معه صراحة فى مطالبته بضرورة الكشف عن بعض الحقائق الأساسية للجميع · ويبدو أنه اعتبر هذه الحقائق ضرورية للناس كافة من أجل الفوز بالخلود وبالرحمة · وكان هذا المفهوم هو أساس تصوره للخلود فى المشنه توره (Mishneh Torah فالخلود والسعادة الأبدية متوقفان عند ابن ميمون اذن على معرفة عدد من الحقائق حددها هو بثلاث عشرة ، منها وجود الله ، ووحدته ، وخلوده ، والثواب والعقاب فى الآخرة والبعث (١٦) ·

الخاتمة :

يمكننا القول بعد هذا العرض ان نظرية النفس العاقلة عند ابن ميمون نظرية أرسطية - رشدية فى خطوطها العريضة ، أو من حيث الأسس التى اعتمدت عليها · واذا كان ابن ميمون قد جاء ببعض الابتكارات فمرجع ذلك الى كونه عالم لاهوت ورجل دين قبل كل شىء ، فهو يفكر وفى ذهنه دائما محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لصالح الدين وليس لصالح الفلسفة · فالدين عنده هو الغاية وتفسيره عقليا بقدر المستطاع هو هدف كل فلسفته ·

---

(١٦) Julius Guttman : Maimonide as philosopher in "The Universal Jewish Encyclopaedia" Volume 7, p. 292.

ثانيا - نظرية النفس العاقلة عند اسحاق البلاغ :

(أ) علاقة النفس بالبدن عند البلاغ :

كان حديث البلاغ عن النفس مختصرا وغامضا بحيث أن دارس فلسفته لابد وأن يجد صعوبة فى تكوين فكرة واضحة ومتكاملة عن نظريته فى النفس العاقلة . ولم نجد نصا واحدا يعالج تعريف النفس أو ماهيتها عنده ، ولذا نغفل الحديث فى هذا الموضوع . أما عن علاقة النفس بالجسم فان النصوص التى تتناولها عند البلاغ غامضة جدا بحيث يصعب علينا تبين ما يريد قوله ، والنص الأساسى عنده فى هذا المجال عبارة عن ملحوظة له على نص من مقاصد الفلاسفة للغزالى يبرهن فيه الغزالى على أن فعل التعقل ليس جسمانيا . يقول البلاغ تعليقا على رأى الغزالى « ان النفس بالفعل ليست فى الجسم ، لأنها لا تستقر كما نعلم فى مكان » (١٧) .

ويحاول فاجدا أن يوضح هذا النص بالرجوع الى ما يمكن بأن يكون البلاغ قد اعتمد عليه لتكوين رأيه . فمن المعروف أن أرسطو كان يعتقد أن كل قوى النفس - بما فيها القوة العاقلة - تحتاج بالضرورة لتأدية وظائفها ، الى الجسم ، اذ قال أرسطو فى « النفس » : « واذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير . ولكن اذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل ، أو لا ينفصل عن التخيل ، فان الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن » (١٨) . ومن جهة أخرى أكد ابن رشد فى تأويله لهذا النص أن العقل المادى عند أرسطو مفارق للجسم وان كان من جهة أخرى لا يمكنه التعقل بدون الخيال . ويبدو أن هذا كله كان فى ذهن البلاغ عندما كتب هذا النص . وفى ضوء ما سبق يكون تفسير هذا النص كالآتى : من المؤكد أن النفس تمارس نشاطا خياليا ونشاطا عاقلا . وبينما يرتبط النشاط الأول بالجسم فان النفس ذاتها ليست مرتبطة به بما أنها لا يمكن أن تستقر فى مكان . لا توجد

---

(١٧) Isaac Albalag : Note LXXVI dans Vajda : Isaac Albalag p. 239.

(١٨) كتاب النفس : ص ٦ .

اذن وسـيلة طبيعيــة لتفسير كيف يمكن للنفس أن تمارس هذين النمطين من الوظـائف فى آن واحد · لابد من الرجوع اذن « للمعجزة » لتفسـير ذلك (١٩) ·

(ب) خلود النفس العاقلة عنده وموقفه من نظرية وحدة العقل :

ولعل المشكلة الثانيــة التى يعـالجها البلاغ بعد مشكلة علاقــة النفس بالبــدن هى مشكلة مصير النفس العــاقلة بعد فسـاد اتحادها العرضى مع الجسم · وهو ينــاقش هنـا مشكلة « وحدة العقل » الشهيرة · والغريب أننــا نجـده يتخلى فى هذا المقـام عن اخلاصه الدائم للرشدية · ويمكننا فهم هـذا التخلى بسهولة لو وضـعنا فى اعتبـارنا ان نظرية ابن رشد فى وحـدة النفوس المفــارقة للجسم لا يمكن قبولهـا فى حالة الالتزام بالعقيـدة الدينيــة التى تتمسك بفكرة الجزاء الفردى كقضية ايمانيــة أساسية · ولا يتفق ميل البــلاغ للحل الدينى فى هـذه المشكلة ، وهو الفيلسوف العقــلانى الجرىء ، مع اتجاهــه الفلسفى العــام · ألم يقل البــلاغ عن كتابه ، مقارنا اياه بدلالة الحـائرين لابن ميمون : « ان هذا الـكتاب ليس له طـابع دينى (نورانى) مثل كتابه · وهو غير موجــه للعــامة ، واذا حاول أحـدهم بالصـدفة قراءته فانه سيمله وسيعرض عنه لأنه لن يفهم منه شيئا منذ البــداية » (٢٠) ؟· الا أنه يقول أيضـا فى تصـدير كتابه ان الاعتقــاد فى خلود النفوس والاعتقــاد فى وجود الثــواب والعقــاب يكونان ، مع الاعتقــاد فى وجود اله عادل يثيب ويعـاقب ، وفى وجود عنـاية الهيــة ، العقــائد المشـتركة بين كل الشرائع المنزلة ، بل أن الفلسفة تقبلها وتحاول البرهنــة عليها · ولـكن بينما تعلمنــا الشريعــة الموحاة هذه الحقـائق وفق منهج يتفق وادراك العــامة أى بمنهج روائى قصصى نجد أن الفلسفة تعلمنــا اياها بالمنهج البرهانى الذى لا يصلح الا للخاصة (٢١) ·

---

(١٩) Vajda : Isaac Albalag, arverroiste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali p. 16.

(٢٠) Vajda : Isaac Albalag p. 165 — 166.

(٢١) Isaac Albalag : Prologue dans Vajda : Isaac Albalag p. 16.

ويرى البلاغ ان هناك عدة أسباب لتعدد الموجودات وتفردها • فالتعدد يرجع اما لاختلاف الصور ، واما لاختلاف المادة الحاملة للصورة ، واما للزمان ، واما أخيرا للعرض • ومن الواضح طبعا ان التعدد بالنسبة للموجودات ذات المادة يمكن أن يرجع للعوامل الثلاثة الأخيرة فحسب لأن الصورة تكون فى حالة هذه الموجودات واحدة بالنسبة لكل أفراد النوع • وبالنسبة للنفس الانسانية عندما تفارق الجسم بعد الموت ، أى عندما لا تصبح هناك مادة بالنسبة لها ، فان المادة لن تكون بالنسبة لها مبدأ من مبادىء التعدد • والزمان كذلك ليس عاملا من عوامل التعدد بالنسبة للنفس الانسانية لأنها (أى النفس الانسانية) لا تتحرك بذاتها وبالتالى فهى لا تقع تحت طائلة الزمان • وبعد الموت لا تختلف النفوس فيما بينها بسبب الأعراض التى كانت تختلف بواسطتها أثناء اتحادها بالبدن بل تختلف فحسب بسبب الأعراض الخاصة بها كجواهر قائمة بذاتها مثل عرضى العلم والجهل • ان مثل هذه الأعراض تصبح بعد الموت هى علة الاختلاف الوحيد بين النفوس أى تصبح هى مبدأ التفرد والتعدد بالنسبة لها • والبلاغ يعرف تماما الاعتراض الذى يمكن أن يوجهه ابن رشد لمثل هذه النظرية فى التفرد والتعدد • ففى امكان ابن رشد ، فى حدود أسس نظريته الخاصة بوحدة النفس العاقلة ، أن يقول معترضا أن المعرفة التى تمتلكها النفس المفارقة للجسم ليست هى ذات المعرفة التى تكون لديها خلال اتحادها بالجسم قبل الموت • انها معرفة من نوع آخر تتساوى فيها كل النفوس • الا أن البلاغ يرفض « صراحة » (ولنا تحفظ على هذا اللفظ اذ نعنى به صراحة القول وان كنا لا نعنى به صدقه) نظرية ابن رشد ويفضل عليها نظرية الغزالى • يقول « اننا ، نحن الذين نؤمن بالتوراة ، أبعد ما نكون عن الايمان بنظرية ابن رشد • ان نظرية الغزالى أفضل ، لأننا لو أخذنا بالنظرية المضادة (ويقصد بها نظرية ابن رشد) فلن يكون هناك جزاء ولن يكون الحكيم أفضل من الغبى بأى حال من الأحوال •

والحقيقة انه قد تبين من كتاب النفس ان العقل بالفعل هو صورة النفوس الانسانية ، ولهذا فتلك تختلف فيما بينها عندئذ بما اكتسبته

من هذه الصورة ومن هذه الزاوية يصيبها التعدد مثلما تختلف الصور المفارقة فيما بينها بصورها » (٢٢) ٠

ويعتقد فاجدا أن البلاغ لم يقبل حلا دينيا لهذه المشكلة الفلسفية الخطيرة بل اقترح حلا عقلانيا من شأنه انقاذ مفهوم تمايز النفوس وتعددها بعد تجردها من المادة : فالنفس فيما ذهب البلاغ تحقق كمالها بواسطة التحقق الكامل لامكانياتها العقلية ٠ وهى تكون كاملة اذا ما تحولت كلية الى عقل بالفعل ، ان الجزء العاقل فقط هو الخالد فى النفس الفردية ، وهو يدخل العالم المعقول بما اكتسبه من عقل بالفعل٠ وتختلف النفوس فيما بينها باختلاف قدر ما اكتسبته من العقل بالفعل (٢٣) ٠

وسواء كان ما قدمه لنا البلاغ حلا عقلانيا متأثرا بمذهب ابن سينا كما ذهب فاجدا ، أم كان كما نعتقد نحن محاولة للخروج من مأزق كان سيجد نفسه فيه لو أنه أخذ بنظرية ابن رشد فى وحدة النفس، فان هذا الحل يتعارض بشدة مع التفسير الذى يقدمه لنا البلاغ لقصة الخلق ٠ يوحى هذا التفسير بقوة بأن فيلسوفنا يؤكد عودة العقل الانسانى بعد تخلصه من المادة الى العقل المفارق ٠ ومعنى هذا أن فيلسوفنا عاد فذهب مذهب ابن رشد بعد أن كان يدعى رفضه ٠ ألا يعطينا هذا التخبط أو هذا التردد حق الاعتقاد أن الحل الذى اقترحه صاحبنا كان فى حقيقة أمره حلا صوريا تماما لا يعكس اقتناعا حقيقيا ؟٠ وتوضيحا لرأينا نقول ان البلاغ ذهب فى تفسيره لقصة الخلق الى أن ثمة حرارة روحية (لا مادية ومعقولة) تفيض عن الأجسام السماوية على العناصر ، وهى علة التوالد ٠ وبواسطة هذه الحرارة السماوية تكون العناصر المختلفة الكائنات التى تتوالد ٠ ويطلق على هذه القوة اسم الطبيعة كما يطلق عليها اسم القدرة الخالقة أو النفس ، فكلها مصطلحات تدل على مفهوم واحد ألا وهو الصورة الموجودة فى حرارة سماوية معينة لأن لكل جسم سماوى حرارته

---

(٢٢) Isaac Albalag : Note LXXVI p. 244.

(٢٣) Vajda : Isaac Albalag, p. 245.

السماوية الخاصة به · وتسيطر كل من النفس الحيوانية الكلية والنفس النباتيـة الكلية ، على كل من النفس الحيوانيـة والنفس النباتية الموجودة فينـا طوال مدة وجود هاتين النفسين فينـا ، وبعد انفصالهما عن الجسد تتحد هاتان النفسان - بالنفسين الكليتين ، تماما كما تعود القوة العاقلة عنـدما تصـبح عقلا بالفعل الى مصـدرها الذى هو عالم العقل · أما اذا كانت هـذه القوة العـاقلة الموجودة فينـا مجرد قوة لم تكتسب بعـد صـورة العقل الفعـال فانهـا تعود من النفس الحيوانية والنفس النباتية الى هذه الحرارة الطبيعية التى هى « نهر النار » (٢٤) ·

ألا يعنى هـذا الحـديث أن النفوس العـاقلة الفردية تعود بعـد الوفاة للنفس الكلية التى هى مصـدرها لتـذوب فيها ؟ (وهذا بالطبع فى حالة تحقيقهـا لقـدراتها العقليـة أى اذا أصبحت عقلا مكتسـبا أو عقلا بالفعل) وأليس هـذا ما قاله فيلسوفنـا العربى العظيم ابن رشـد قبل هـذا الفيلسوف اليهودى ؟ ولابد أن وطأة الدين والمنـاقشات الحامية حول قضـية وحـدة النفس التى عاصرها البـلاغ عنـد زملائه اللاتين المسيحيين جعلتـه يعلن تراجعـه عن هـذه القضـية الرشدية بالذات وان آمن فى الحقيقـة بالنظرية الرشـدية فى النفس · وعندما يقول البـلاغ أنه يرفض نظرية ابن رشد ويفضل عليها نظرية الغزالى ، لأن النظرية الأولى تتعـارض ومفهوم الجزاء الأخروى وهو ما يحـرص عليـه كيهودى مؤمن، فانه يلخص كل موقفـه : فلم يكن فى استطاعة البـلاغ الأخـذ بقضـية ، حتى وان اقتنع بهـا عقليـا ، تتعـارض صراحة مع العقيـدة ، قضـية يستحيـل التوفيـق بينهـا وبين العقيـدة اليهـودية بأية صـورة من الصور ·

---

(٢٤) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag. p. 160 à 162.

الخاتمـــــة

ما يزال فكر ابن رشد يمثل مجالا فسيحا للبحث : فثمة مؤلفات من مؤلفاته العديدة تنتظر النشر والتحقيق ، وما يزال العديد من النصوص الغامضة والعسيرة ينتظر الشرح والتفسير ، وما يزال البحث عن مصادر ابن رشد المختلفة وعن تأثيره فى من خلفه ، سواء كانوا مسيحيين أم يهودا دون استكمال . وما هذا البحث الذى قدمناه الا دراسة لأحد هذه الجوانب ونعنى به أثر ابن رشد فى فكر بعض فلاسفة ولاهوتى المسيحية واليهودية فى العصور الوسطى . ورأينا أن نبدأ دراستنا بباب تمهيدى عن الرشدية اللاتينية واليهودية من حيث نشأتها وتطورها ، فتناولنا فى الفصل الأول من هذا الباب حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة ونقصد بهم ابن رشد ، وألبرت الكبير والقديس توماس الأكوينى اللذين يمثلان الأرسطية المحافظة أو الأرسطية الارثوذكسية كما كان يطلق عليها ، وسيجر دى برابانت أمام الأرسطية الرشدية أو الأرسطية الهرطقية كما يطلق عليها (وقد اكتفينا بدراسته لأنه أهم ممثلى هذه النزعة وان وجد غيره كثيرون يستحقون الدراسة مثل بوييس دى داسى وبرنييه دى نيفل) ، وموسى بن ميمون أعظم لاهوتى اليهودية المتفلسفين واسحاق البلاغ الفيلسوف الرشدى اليهودى الحق ممثلين للرشدية اليهودية . وقد وضعنا هذا الفصل لسببين أولا لأننا اعتقدنا أن دراسة حياة ومؤلفات السابق ذكرهم من تلاميذ ابن رشد ستساعدنا على تحديد حجم تأثير ابن رشد فى كل منهم ، ومن جهة أخرى فان هؤلاء الذين تناولتهم هذه الدراسة لم يكتب عنهم فى اللغة العربية الا فيما ندر بالرغم من أهميتهم الفلسفية فأردنا تغطية هذا النقص . وفى دراستنا لمؤلفاتهم ركزنا على تلك التى لعبت دورا هاما ومؤثرا فى حركة الفكر الفلسفى وفى تطوره . وخصصنا الفصل الثانى من هذا الباب لدراسة تاريخ الأرسطية والرشدية فى أوروبا المسيحية . وكانت القضية المحورية فى هذا الفصل والتى حاولنا دراسة كل جوانبها هى تحديد بدء التأثير العربى بعامة ، والرشدى بخاصة ، على الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر الوسيط . كما حاولنا معرفة لمن كانت

الأولوية فى التأثير على الفكر المسيحى : أرسطو أم ابن رشد ؟ فمن شأن الاجابة عن هذا السؤال - فيما نرى - تحديد الدور الذى لعبه أرسطو العربى (فى تأويله الرشدى بالذات) فى اليقظة الفلسفية العظيمة التى حدثت فى القرن الثالث عشر فى أوروبا المسيحية . كما كان لابد من دراسة حركة الترجمة عن العربية فى أواخر القرن الثانى عشر وفى بداية القرن الثالث عشر ، ومن التعرض لجهود أعظم المترجمين لأهمية ذلك بالنسبة للقضية التى تعنينا ، وهى تحديد بدء تأثير ابن رشد فى الفكر المسيحى . وكانت النتيجة التى انتهينا اليها من خلال دراسة كل جوانب الموضوع أن الترجمة عن العربية للكتب الأرسطية (ومعها فى معظم الأحيان الشروح الرشدية) غالبا ما سبقت الترجمة عن اليونانية لنفس هذه الكتب ، ولا ندرى كيف تجاهل البعض هذه الحقائق التاريخية ليثبت أفكارا مسبقة . كما رأينا استكمال هذه الدراسة بمعالجة المراحل المختلفة التى مرت بها الفلسفة الرشدية فى أوروبا المسيحية وموقف الكنيسة منها خلال هذه المراحل حتى القرن السابع عشر حيث انتهت الرشدية اللاتينية بوفاة سيزار كريمونينى آخر ممثلى الرشدية عام ١٦٣١ . وكان لا يمكن أن تتضح صورة الرشدية فى العصور الوسطى الا اذا درسنا الرشدية اليهودية ففعلنا محاولين اعطاء هذا التيار حجمه الطبيعى .

أما الباب الثانى فخصصناه لدراسة محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد لمعرفة أثرها فى فكر الفلاسفة وعلماء اللاهوت الذين شملتهم هذه الدراسة . وحتى تتضح حقيقة هذه المحاولة عند ابن رشد قمنا فى الفصل الأول بدراسة مشكلة التوفيق بشكل عام ، محاولين بيان الفرق بين التوفيق بالنسبة للفيلسوف المسلم (أو اليهودى) والتوفيق بالنسبة للفيلسوف المسيحى . كما تناولنا فى هذا الفصل قضايا عامة لها صلة قوية بالموضوع الذى نحن بصدده مثل قضية تحديد الاسم المناسب للفلسفة التى وجدت فى ظل الحضارة الاسلامية هل هو « الفلسفة العربية » أم « الفلسفة الاسلامية » أم « الفلسفة فى الاسلام » وفضلنا هذه التسمية الأخيرة لدقتها وشمولها . كما تعرضنا لهذه القضية : هل هناك حقا « فلسفة » اسلامية و « فلسفة » مسيحية أم أن هذين النمطين من الفكر اللذين اعتدنا تسميتهما بهذا

الاسم لا يستحقان اسم الفلسفة ؟ وتوصلنا الى أن تأثير الدين على هذين الخطين الفكريين كان ملحوظا ، خاصة بالنسبة لما اصطلحنا على تسميته « بالفلسفة المسيحية » • ويكاد ابن رشد يتميز ، عن كل الفلاسفة المسلين بحرص شديد على الاستقلال التام للعقل فى مجال الفلسفة مما جعل لمحاولته التوفيقية طابعا خاصا وجريئا للغاية • كما حددنا فى هذا الفصل التمهيدى معالم مفهوم المدرسية وهو من المفاهيم التى طال النقاش بصددها • كما أوضحنا فى هذا الفصل سبب اختيار الفلسفات المختلفة سواء كانت اسلامية أم مسيحية أم يهودية لأرسطو وتفضيلها له على بقية كبار فلاسفة اليونان بالرغم من تعارض بعض نظرياته تعارضا واضحا مع مبادىء الأديان الثلاثة •

وخصصنا الفصل الثانى لدراسة محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد ، مبينين الظروف الفلسفية والتاريخية التى دفعت بفيلسوفنا الى هذا العمل الذى استأثر بمعظم جهود الباحثين سواء فى الشرق أم فى الغرب ، فعرضنا لمنهجه فى التوفيق اعتمادا على كتبه التوفيقية الثلاثة وعلى رأسها فصل المقال • ولم يكن هدفنا فى هذا الفصل هو الدفاع عن ايمان ابن رشد بل كانت غايتنا هى توضيح حقيقة فكره فى مجال التوفيق •

وتناولنا فى الفصل الثالث محاولتى التوفيق عند كل من ألبرت الكبير وتلميذه العظيم توماس الأكوينى ، فانتهينا الى أن ألبرت الكبير فصل كما فعل ابن رشد من قبل بين الفلسفة والدين والى أنه ذهب مثل الشارح الى أن الحقيقة واحدة وهى الحقيقة العقلية • وتمسك القديس الأكوينى مثلما تمسك أستاذه بقضية الفصل بين الفلسفة والدين وان استخدم أحيانا الفلسفة كأداة مساعدة فى اللاهوت مضحيا بهذا المبدأ الشهير • وقال هو أيضا بحقيقة واحدة وان جعلها الحقيقة الدينية • ولعل الاختلاف الجوهرى بين القديس توماس وبين ابن رشد فى حل تلك المشكلة — ونقصد بها بالطبع مشكلة التوفيق — يرجع أولا وقبل كل شىء لاختلاف طبيعة فكرهما • فتوماس لاهوتى قبل كل شىء أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى مهما كلفه ذلك من ثمن • ومع هذا أوضحنا أن القديس

توماس أخذ الكثير عن ابن رشد فقد أخذ عنه المبادىء الأساسية لحل مشكلة هذه العلاقة الحساسة بين الفلسفة والدين وان عالج بها هذه المشكلة معالجة مختلفة تماما ·

وعالجنا فى الفصل الرابع محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر دى برابانت الذى فصل فصلا تاما بين الفلسفة والدين مثل أستاذه ابن رشد ، والذى قال مثله أيضا بحقيقة واحدة هى الحقيقة العقلية وان تراجع على أثر ازدياد الضغط الدينى عن هذا الموقف تراجعا ظاهريا فى رأينا ·

أما الفصل الخامس فتناولنا فيه قضية التوفيق فى الفلسفة الرشدية اليهودية أى عند ابن ميمون والبلاغ وذلك بعد أن بينا أبعاد مشكلة التوفيق فى شكلها العام فى الفلسفة اليهودية · وقد اتضح لنا من دراسة فكر ابن ميمون أنه عالم لاهوت متفلسف مثله مثل الأكوينى وان « دلالة الحائرين » عمل لاهوتى فى أساسه · وكان هدف التوفيق عنده هو خدمة الدين لا خدمة الفلسفة · وحذر ابن ميمون مثل ابن رشد من الكشف عن التأويلات الفلسفية للعامة كما وافق ابن رشد على أن للنصوص الدينية معنى باطنيا للخاصة ومعنى ظاهريا للعامة · ولم ينجح ابن ميمون فى الفصل التام بين الفلسفة والدين كما فعل ابن رشد وان وقف نفس موقف فيلسوفنا المسلم من علماء الكلام الذين يخلطون بين الفلسفة والدين ، بالرغم من وقوعه هو شخصيا فى نفس الخطأ · أما البلاغ فقد أخذ عن ابن رشد وسيلة التوفيق ونقصد بها التأويل المجازى ، وكان هو الوحيد من تلاميذ ابن رشد الذى قال بنظرية الحقيقتين التى اتهم بها ابن رشد طوال العصور الوسطى ظلما ·

وتناولنا فى الباب الثالث ثانى المشاكل التى اخترناها لتكون مجالا للمقارنة بين ابن رشد وتلاميذه ، ونعنى بهذه المشكلة « مشكلة العالم »، فخصصنا الفصل الأول منه لدراسة أبعاد هذه المشكلة ومفاهيمها المختلفة عند صاحبها الأصلى ونقصد به أرسطو ·

أما الفصل الثـانى من هذا البـاب فتناولنا فيـه تلك المشكلة عند ابن رشد محاولين بيـان مدى تمسك فيلسوفنـا فى معالجتـه لهذه المشكلة بأرسطيتـه الجـذرية ، ومدى محاولتـه التوفيق بينهـا وبين الاسـلام ٠ وكانت من أهم النتـائج التى انتهينـا اليها - وهى معروفة لدى الـكثيرين قبلنا - أن العـالم عند ابن رشد قـديم وان كانت له علة ٠ وأوضحنـا مفهوم الحـدوث عنـده معتمدين على النصـوص فبينـا أنه اشتمل عنده أساسا على معنى العليـة لا على معنى البـدء الزمانى ، كما بينـا أن ابن رشد رآه حـدوثا مستمرا وأزليـا مما يجعله أدل على قدرة صانعه ٠ وذهبنـا الى أن الخلق عنده هو تحويل ما بالقوة الى الفعل ، أى أن الخلق عنـده ينطوى على معنى الحركة ، والله فى نظره هو المحرك الأول٠ والمادة عند ابن رشد قـديمة وان كانت مخلوقة ٠ وهـذا التأويل للخلق بعيـد ، كما هو واضح ، عن قضـية الخلق بشكلها التقليدى فى الأديان الثـلاثة ٠ كما بينـا موقف ابن رشد من مفهوم الصـدور أو الفيض وهو المفهوم الذى حرصـنا على بيـان موقف تلاميذ ابن رشد منه لأنه مفهوم أفلوطينى يبعد صاحبه عن الأرسطية الخالصة ٠

وتناول الفصل الثانى مشكلة العالم عند ألبرت الـكبير وتلميـذه الأكوينى ٠ وقـد اتضح لنـا من دراستنا لموقف ألبرت الـكبير من هـذه المشكلة أنه كان موقفـا مضطربا ٠ فهو يذهب تارة الى أن العـالم قديم فلسفيا ، بمعنى أنه يمكن البرهنـة على هـذه القـدرة بأدلة برهانيـة كما يذهب تارة أخرى الى أن الخلق محتمل احتمال القـدم ٠ واتضح لنا أن الخلق فى نظره يتم عن طريق الفيض ممـا يدل على تأثره بالأفلاطونية المحـدثة مثله مثل كل المشائين العرب وعلى رأسهم ابن سـينا ٠ كمـا اتضح لنـا أن ثم تطورا حـدث فى فـكره بصـدد هذه المشكلة نحو مزيد من الالتزام بالأرسطية وان لم يبلغ حد الالتزام التـام ٠ وفى تناولنـا لهذه المشكلة عند الأكوينى أبرزنا حله البارع لها ، فحـدوث العـالم عنده قضـية عقائدية لابد من الايمان بهـا أما قـدم العالم فلا يمكن البرهنـة عليه بل ان أرسطو ذاته لم يستطع تقـديم أدلة برهانية عليه ٠ والخلق عند الأكوينى تماما كمـا هو فى الدين المسيحى خلقـا من عـدم ويتم دفعة

واحدة • ورفض الأكويني مثلما رفض ابن رشد ، على عكس كل المشائين السابقين أن تكون الخليقـة خالقـة ، أى رفض فكرة الخلق بواسطة الفيض (بمعنى أن الله يخلق شيئا واحدا وهو العقل الأول وهذا بدوره يخلق غيره وهكذا) ، كمـا ذهب مذهب ابن رشد من أن الخلق مستمر • كل هذا يجعلنـا ننتهى الى أن نظرية العـالم التوماوية تكاد تطابق النظرية الرشـدية الا فيما يتعلق بمفهوم قـدم العالم زمانا مما أدى بالطبع الى بعض الخلافات الجزئية الأخرى •

وأبرزنا فى الفصل الثالث تأثر سيجر بالأفلاطونيـة المحـدثة فى هذه المشكلة مما جعله يبتعـد بعض الشىء عن حل ابن رشد لها اذ ذهب الى أن الله لا يخلق الا العقل الأول القـديم مثله وهـذا بدوره يخلق مايليـه من الموجودات • أما موقفه من المـادة فمطابق تماما لموقف ابن رشد ، فالمـادة عنده قـديمة وان كانت مخلوقة والزمان كذلك قـديم عنده مثله مثل الحركة • وقـد أبرزنا تراجعـه عن القدم فى السنوات الأخيرة من حياته الفكرية وعللناه بخشية الارهاب الفكرى •

وتناولنـا فى الفصـل الرابع من هذا البـاب مشكلة العـالم عنـد كل من ابن ميمون والبـلاغ فبينـا أن صـاحب « الدلالة » ذهب مثل أستاذه ابن رشد الى أن المـادة قـديمة ومخلوقة فى آن واحد ، وان لم يذهب الى حد القول بقـدم العـالم الذى يرجع حدوثه لحـدوث صـوره • فالعالم عنده من صنع الخـالق وكان البـلاغ أكثر براعة فى توفيقه فذهب الى أن التوراة مثلهـا مثل الفلسفة تقول بأن العـالم قـديم وان فعلت ذلك بطريقة رمزية من شأن التأويل ابراز مضمونهـا • والخلق القـديم عنده يتم بضربة واحـدة كما ذهب ابن رشد من قبـل • وباستثناء قوله بالخلق من عـدم تـكاد تطـابق نظرية العـالم عند البـلاغ مثيلتهـا عنـد ابن رشـد من حيث النتـائج أما المعـالجة فتختلف عندهما ، اذ عالج ابن رشد مشـكلة العـالم معـالجة فلسفية تماما فى كتبه الفلسفية ثم وفق بين فلسفته وبين عقيـدته فى كتبـه التوفيقيـة متأولا الدين لصـالح الفلسفة ، أما البلاغ فحـاول معـالجة تلك المشكلة من خلال تأويل النصوص الدينيـة تأويلا فلسفيا معتمدا على التحليل اللغوى الـذى برع فيـه الى حـد عظيم • اختلفت نقطة بدء الفيلسوفين فاختلفت معالجتهما وان توصلا كل بطريقته فى النهاية الى نفس النتائج •

أما البـاب الرابع فتنـاول نظرية النفس العـاقلة من حيث مقـارنة هـذه النظرية عنـد ابن رشد بمثيلاتهـا عند تلاميذه المسيحيين واليهود ، وركزنا في هـذا البـاب على دراسة قوى العقل المختلفة ونقصد بهـا العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل الفعـال ، ثم على علاقة النفس العـاقلة بالبـدن وعلى مصير هذه النفس بعـد الموت · ووفقا للمنهج الذى التزمنا به فى معالجتنـا للمشكلتين السابقتين عالجنـا فى الفصـل الأول تلك المشكلة عنـد أرسطو وعند شـارحه ابن رشد وقـد أتاح لنـا هذا تبين التشابه التـام بينهما بصددها · فالعقل المـادى فى النفس الفردية فان ، وأما العقل المـادى الـكلى الخاص بالانسانيـة كلهـا فهو خالد بخلود الطبيعـة الانسانيـة · وأما العقل الفعـال فهو واحد لجميع أفراد النوع ولذا فهو موجود خارج النفس الفردية منذ الأزل وللأبد · اضطر ابن رشد اذن وان فعل ذلك بحرص شـديد فى كثير من الأحيـان الى انـكار خلود النفس الفردية ليؤكد خلود النفس الـكلية ·

أما الفصل الثاني فقد عالجنـا فيـه النفس العـاقلة عنـد كل من ألبرت الـكبير وتلميذه الأكويني · ذهب ألبرت الـكبير الى أن العقل المادى يلعب نفس دور المـادة ، وهـذه فـكرة رشدية ، وان اضـطر كمسيحى ملتزم الى جعله عقلا خالدا · واختلف مع ابن رشد من حيث جعله للعقل الفعـال جزءا من النفس ، وان ذهب الى نظرية فى الاتصال شديدة الشبه بنظرية ابن رشد ، ويبـدو لنـا أن القـديس ألبرت ، هذا المفكر الدومينكانى المتفتح العقل الذى أقبل على أرسطو محاولا ادماجه فى الفكر المسيحى ، لم يستطع أن يتخلص على الصعيد الفلسفي من تأثير ابن رشد فيما يتعلق بنظرية النفس العـاقلة ، وان اضطر فى كثير من الأحيـان الى تقـديم الحجج ضـدها · أما القـديس توماس فقد جعل النفس العـاقلة هى الصـورة الجوهرية الوحيـدة فى الانسان أى أنهـا الصورة التى تشتمل على كل ما هو دونهـا من صـور · وهـذه الفكرة فـكرة أرسطية ـ رشدية تعتمد على مبدأ أرسطى شهير ونقصـد به وحـدة الصـورة الجوهرية فى أى محسوس ، بلوره ابن رشد ليجعله القـديس توماس عمـادا من أعمدة ميتافيزيقاه · وجعل ـ على خلاف ابن رشـد ـ العقل الفعـال داخل النفس الفردية اذ أن هـذا هو الحل الوحيـد الذى يتيح القـول بخلود النفس الفردية ، كما جعل العقل الهيولانى الفردى خالدا هو أيضا · وذهبنـا

فى هذا الفصل الى أن القديس توماس عندما أراد القضاء على النظرية الرشدية فى النفس اضطر أن يضع نظرية مصبوغة بصبغة أفلاطونية فجاءت نظريته هذه متناقضة الأجزاء لأنه لم يكن موفقا فى توفيقه بين أرسطيته وبين هذه الأفلاطونية ·

وعرضنا في الفصل الثالث لمعالجة سيجر لمشكلة النفس العاقلة ، فتبين لنا أخذه بكل عناصر هذه النظرية من أستاذه ابن رشد · ولا ننكر أن مؤلفاته الأخيرة عكست تراجعا عن هذا الموقف الرشدى الا أنه كان فى رأينا تراجعا ظاهريا بسبب اشتداد الضغط الدينى على الحياة الفكرية ·

وختمنا هذا الباب بفصل يعالج نظرية العقل عند كل من ابن ميمون والبلاغ فأبرزنا ما تتسم به معالجة ابن ميمون من نزعة صوفية واضحة ومن الالتزام بالعقيدة الموساوية ، وان وجدنا عنده فكرة أثارت دهشتنا حقا ـ خاصة وهى صادرة عن عالم لاهوت ـ ونقصد بها أن الخلود ليس من نصيب كل النفوس بل هو من نصيب الصفوة فحسب ، أى من نصيب من يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال · أما البلاغ فكان موقفه من هذه المشكلة غامضا الى حد كبير وان استطعنا تبين قوله بوحدة النفس العاقلة وهى القضية الرشدية المميزة لكل فلسفة ابن رشد ·

حاولنا فى بحثنا بيان أثر ابن رشد على النماذج التى اخترناها من « فلاسفة » المسيحية واليهودية ، معتمدين على بيان ذلك الأثر على نظريات فلسفية بعينها اشتركوا جميعا فى معالجتها · غصنا فى تفاصيل هذه النظريات ، حتى بدا أحيانا وكأن الهدف الذى وضعناه نصب أعيننا بعيدا ، ولكنه فى الحقيقة كان أقرب ما يكون ، وسبب ذلك أن منهجنا لم يكن هو عرض للنتائج التى توصلنا اليها فحسب بل كان يلتزم أيضا بعرض كل المقدمات التى استخلصنا منها هذه النتائج مهما طال هذا العرض وسار فى تلافيف عديدة · وكانت وسائلنا فى البحث عديدة على رأسها الاطلاع على النصوص ومقارنتها ، ومنها عرض التأويلات المختلفة التى وضعت لهذه النصوص ، ومنها كذلك عرض لمختلف آراء مؤرخى

الفلسفة واختيـار الأرجح بينهـا ، أو رفضـها جميعـا واقتراح وجهة نظر جديدة رأيناها أدنى للحقيقة ·

وكل ما أرجوه فى ختـام بحثى أن أكون وفقت بعض التوفيـق فى القـاء بعض الضوء على عدد من جوانب الفلسفـة الرشـدية المسيحيـة واليهودية ، فابن رشـد من الفـلاسفة الذين تخطت فلسفاتهم حـدود الدين والوطن والزمان ، ومن الذين لعب فكرهم دورا بارزا فى الربط بين الثقافات العالمية المختلفـة ·

المـــــراجع

أولا : المراجع العربيـــة

- القــرآن الـكريم .
- الكتاب المقـــــدس .
- ابــن خلـــــــدون : المقــدمة - المطبعـــة الأدبيـة - الطبعــة الأولى - بيروت ١٨٨٦
- ابن رشد (أبو الوليد) : تفســير ما بعـد الطبيعــــــة - (ثلاثة مجلدات) - تحقيـق الأب موريس بويج - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٣٨ - ١٩٥٢
- ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب النفس - نشر وتحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى - مكتبـة النهضة المصريـــة - ١٩٥٠
- إبن رشد (أبو الوليد) : تلخيص ما بعد الطبيعة - الطبعة الأولى - طبع أحمــــد ناجى الجمـــالى ومحمد أمين الخـــانجى - بدون تاريخ
- ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص ما بعـد الطبيعة - تحقيق د. عثمان امين - الطبعة الثانية - مطبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة ١٩٥٨
- ابن رشد (أبو الوليد) : تهـافت التهافت - تحقيق الأب موريس بويج - المطبعة الـكاثوليكية - بيروت ١٩٣٠

ـ ابن رشد (أبو الوليد) : « رسائل ابن رشد » وتشتمل على : السماع الطبيعى ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، كتاب النفس ، كتاب ما بعد الطبيعة ـ الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر أباد الدكن ١٩٤٧

ـ ابن رشد (أبو الوليد) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال مذيل بـ « ضميمة لمسألة العلم القديم » فى « فلسفة ابن رشد » ـ المطبعة المحمودية التجارية ـ القاهرة ١٩٣٥

ـ ابن رشد (أبو الوليد) : مقالة « هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم » فى « تلخيص كتاب النفس » تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

ـ ابن رشد (أبو الوليد) : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ـ فى « فلسفة ابن رشد » المطبعة المحمودية التجارية ـ القاهر ١٩٣٥ وفى « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد « تقديم وتحقيق د. محمود قاسم ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٥٥

ـ ابن منظور (جمال الدين) : لسان العرب ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر

ـ أرسطو : كتاب النفس ـ ترجمة وتقديم د. أحمد فؤاد الأهوانى ـ عيسى البابى الحلبى ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ـ ١٩٦٢

ـ أرسطو : علم الطبيعة الاوسطو طاليس ـ ترجمة الى الفرنسية بارتلمى سانتهلير ـ نقله الى العربية أحمد لطفى السيد مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ١٩٣٥

ـ الأكوينى (توماس) : الخلاصة اللاهوتية ـ ترجمة الخورى بولس عواد (ثلاثة) مجلدات · المطبعة الأدبية ـ بيروت ١٨٨٧ ـ ١٨٩١

ـ الأكوينى (توماس) : الوجود والماهية ـ ترجمة وتقديم الأب بولس سعد ـ بدون تاريخ

ـ الجرجانى (السيدالشريف) : التعريفات ـ التعريفات ـ أستانبول ١٣٢٧هـ

ـ الخضيرى (محمود) : مقالة فى الفلسفة المسيحية ـ غير منشورة

ـ الطويل (توفيق) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ـ لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ مكتبة الآداب ـ مصر ١٩٣٧

ـ العراقى (محمدعاطف) : النزعة العقلية : فلسفة ابن رشد ـ دارالمعارف بمصر ١٩٦٨

ـ العقاد (عباسمحمود) : ابن رشد سلسلة نوابغ الفكر العربى دار المعارف بمصر ١٩٥٧

ـ العقاد (عباسمحمود) : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف ١٩٦٣

ـ العقاد (عباسمحمود) : الفلسفة القرآنية ـ دار الكاتب العربى ـ بيروت ١٩٦٩

ـ الفاخورى (حنا) والجر (خليل) : تاريخ الفلسفة العربية ـ جزءان ـ دار المعارف ـ بيروت ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨

- أنطـون (فـرح) : ابن رشد وفلسفته الاسكندرية ١٩٠٣
- بدوى (عبد الرحمن) : أرسطو عند العرب - النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٧
- بدوى (عبد الرحمن) : أرسطو طاليس - فى النفس ، الآراء الطبيعية المنسوب الى فلوطرخس « الحاس والمحسوس » لابن رشد « النبات » المنسوب الى أرسطو طاليس - تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى النهضة المصرية١٩٤٥
- بدوى (عبد الرحمن) : أرسطو طاليس « الطبيعة » ترجمة اسحق بن حنين ، مع شرح : ابن السمح وابن‌عدى ومتى بن يونس وأبى الفرج بن أبى الطيب - تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤
- جـراى (حسن) : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى مجلة المناصرة - العدد الأول - السنة الأولى - أكتوبر ١٩٧٦
- جوتييه (ليون) : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية - ترجمة د. محمد يوسف موسى - دار الكتب الأهلية - الطبعة الأولى ١٩٤٥
- دى بـور (ت.ج) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - الطبعة الثالثة - مصر ١٩٥٤
- سـذرن (أ.و) : نظرة الغرب الى الاسلام - تعريب على فهمى خشيم وصلاح الدين حسن - دار مكتبة الفكر - الطبعة الأولى - ليبيا ١٩٧٥
- عمـارة (محمد) : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر ١٩٧١

ـ غلاب (محمد) : الفلسفة الاسلامية فى المغرب ـ جمعية الثقافة الاسلامية ١٩٤٨

ـ فخرى (ماجد) : « ابن رشد » فى « دائرة معارف البستانى » ـ المجلد الثالث ـ بيروت ١٩٦٠

ـ قاسم (محمود) : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ـ الأنجلو المصرية ـ بدون تاريخ

ـ قاسم (محمود) : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، وتأويلها لدى توماس الأكوينى ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ بدون تاريخ

ـ قاسم (محمود) : فى النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام ـ القاهرة ١٩٤٦

ـ قمر (الأب يوحنا) : ابن رشد : دراسة ـ مختارات ـ جزءان سلسلة فلسفة العرب ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٤٩

ـ قنواتى (الأب جورج شحاته) : مؤلفات ابن رشد ـ مهرجان ابن رشد الجزائر ١٩٧٨ ـ مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ ادارة الثقافة

ـ كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ـ دار الكاتب ـ القاهرة ١٩٤٦

ـ مدكور (ابراهيم بيومى) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير بقسم الفلسفة فى جامعة القاهرة ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧

ـ مدكور (ابراهيم بيومى) الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه الطبعة الثانية ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٠

- مدكور (ابراهيم بيومى) ثقافتنا المعاصرة - فى الأهرام الصادر بتاريخ ١٩٧٨/٥/٢٥

- المراكشى (محيى الدين) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى - المطبعة الجمالية ١٩١٤

- موسى (محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة ، فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط - دار المعارف ١٩٥٩

- ولفنسون (اسرائيل) : موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته - الطبعة الأولى - دار العلوم ١٩٣٦

- هويدى (يحيى) : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية - الجزء الأول - فى الشمال الافريقى - النهضة المصرية ١٩٦٥

- هويدى (يحيى) : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة - دار النهضة العربية ١٩٦٨

- هويدى (يحيى) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية سنة ١٩٦٥ - ١٩٦٦ - مكتبة النهضة المصرية

ثانيا : المراجع الأجنبيـــة

— Anawati (G.C.) : Philosophie médièvale en terre d'Islam, dans Mélanges Mideo No. 5 Dar Al-Maaref 1958.

— Albertus Magnus : Opera Omnis. Borgnet. Paris, 1890 — 1899.

— Badawi (Abdurrahman) : Histoire de la philosophie en Islam :

I — Les philosophes théologiens — II — Les philosophes purs-Librairie philosophique. J. Vrin. Paris 1972.

— Barthélemy St. Hilaire : Psychologie d'Aristote. Paris 1846.

— Bréhier(E) : La philosophie du moyen-âge (Bibl. de Synthèse historique. L'évolution de l'humanité, 45). Paris, 1937..

— Carton (Raoul) : L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. Librairie J. Vrin. 1924.

— Carton (Raoul) : L'expérience physique chez Roger Bacon Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII. J. Vrin. Paris, 1924.

— Copleston (F) : Histoire de la philosophie. La Philosophie médiévale. Casterman, 1964.

— Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie islamique. Tome I : Desorigines jusqu'à la mort d'Averroes (1198). Gallimard, Paris, 1963.

— De Corte (Marcel) : La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégese J. Vrin, 1934.

— De Vaux (Carra) : Les penseurs de l'Islam. Tome IV. Paul Geuthner. Paris, 1923.

— De Vaux (Carra) : Mauritus Hispanus, le mohamétan d'Espagne, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques 21ème année, Paris, 1932.

— De Wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I : Des Origines jusqu'à Thomas d'Aquin. 5ème édition Française. Louvain, 1924.

— Duhem (P) : Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tomes IV et V Paris, 1916—1917.

— Gauthier (L) : Ibn Rochd (Averroés). Presses Universitaires de France. Paris, 1948.

— Gauthier(L) : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, dans Revue d'histoire de la philosophie, Fasc. 3 et Fasc. 4 de la 2ème année Paris 1928.

— Geny (Paulus) : La cohèrence de la synthése, dans Xènia Thomistica Volumen Primum. Romae in Pont. Collegio Angelico 1925.

— Gilson (Etienne) : L'esprit de la philosophie médièvale. Tome I.J. Vrin. Paris 1932.

— Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen-âge de Scot Brigéne à G. d'Occam. Collection Payot. Paris, 1922.

— Gislon (Etienne) : Le Thomisme, introduction aux système de St. Thomas d'Aquin. 2ème édition. Librairie J. Vrin. Paris, 1927.

— Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the middle ages. Randam House. New York, 1955.

— Gorce (Maxime) : L'essor de la pensée au moyen-âge. Albert le Grand, St. Thomas d'Aquin, Paris 1933.

— Gorce (Maxime) : La lutte contre Gentiles à Paris au XIII siècle, dans Mélanges Mandonnet. Tome I. Paris 1930.

— Grabmann (M) : St. Thomas d'Aquin. Traduction de Van Steenberghen, Paris 1920.

— Hamelin (O) : Le système d'Aristote. Félix Alcan, Paris, 1920.

— Hauréau (B) : Histoire de la philosophie scolastique. Durand et Pedoue-Lauriel, Paris 1872.

— Hourani (Georges) : On the harmony of religion and philosophy. A translation with introduction and notes of Ibn Rushd's "Kitab fasl al maqâl" with its appendex (damima) and an extact from "Kitab al Kashf an manâhag al adilla". Messens Luazac and Co. 1961.

— Hourani (Georges): The life and thought of Ibn Rushd; a series of four lectures delivered on February 15 & 28, March 4 & 11.1957. School of Oriental Studies. The American University at Cairo.

— Hyman (Arthur) and Walsh (James J.) : Philosophy in the Middle Ages. Hackett Publishing Company. Indianapolis, Indiana, 1974.

— James (Theodore) : Introduction to "Aristote Dictionary", edited by Thomas Kierman, philosophical library New York, 1974.

— James (Theodore : Introduction to "Aristotle Dictionnary,"

— Jourdain (Amable) ; Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotle, et sur ses commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain, Paris 1843.

— Jugnet (Louis) : La pensée de Saint Thomas d'Aquin. Série pour Connaître. Bordas 1964.

— Lange (F.A.) : Histoire du matérialisme, et Critique de son importance à notre époque. Traduit de l'allemand par Pommerol (B). 2 tomes. Librairie Schleicher frères. Paris 1910—1911.

— Lévy (Louis-Germain) : Maimonide. Félix Alcan, Paris 1911.

— Maimonide (Moise) : Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie. Traduction et notes de S. Munk. 3 volumes, Franck, Librairie, Paris 1856-1866, et Editions Maison neuve, Paris 1960.

— Maimonide (Moses) : The guide for the Perplexed. Translated from the original arabic text by M. Friedlander, second edition. Dover Publication, Inc. New York 1956.

— Mandonnet (Pierre) : Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle. 2ème édition, 2 vol. (Les philosophes Belges VI-VII). Louvain, 1911—1908.

— Mandonnet (Pierre) : Paris et les grandes luttes doctrinales (1269-1272), dans Revue des Jeunes, 10ème année, no. 2, Janvier 1920, Paris.

— Mélanges Mondonnet : Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du moyen-âge Vrin, Paris 1930.

— Mieli (Aldo) : La Science Arabe, son röle dans l'évolution Scientifique mondiale. E.J. Brill, Leiden, 1939.

— Munk (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Librairie Universitaire, Paris, 1927.

— Nau (F) : De quelques sources arabes de la scolastique d'après une récente publication, dans Revue de Philosophie, tome XXXVI, Janvier-Février 1929.

— Nicolas (M.J.) : Plaidoyer pour St. Thomas, dans cahier, Cercle Thomiste, Le Caire.

— O'Leary (De Lacy) : How greek science passed to the arabs. Routledge &Kegan Paul Ltd. London, 1951.

— Quadri (G.) : La philosophie arabe dans l'europe médiévale, des origines à Averroès. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Payot, Paris 1947.

— Palhoriés : Vies de doctrines des grands philosophes à travers les âges. 2ème tome. Lanore, Paris 1936.

— Picavet (F) : Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. 2ème edition, Paris, 1907.

— Renan (E) : Averroès et l'averroîsme-essai historique. 4ème édition, Calman-Lévy, Paris 1882.

— Risler (Jacques) : La civilisation Arabe, Payot, Paris, 1955.

— Robin (Léon) : La pensée grecque, et les origines de l'esprit Scientifique, l'évolution de l'humanité, synthèse collective, Paris 1928.

— Ross (W.D.) : Aristote, Payot, Paris 1930.

— Rouger (Louis : Les paralogismes du rationalisme, Essai sur la théorie de la connaissance. Alcan, Paris, 1920.

— Salman (D) : Note sur la première influence d'Averroés, dans Revue Neoscolastique de Philosophie, 1937, No. 40, Louvain.

— Synave (P) : La révélation des vérites divines naturelles d'après St. Thomas d'Aquin, dans mèlanges Mandonnet.

— Théry (R.P.G.) : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française. Oran 1945.

— Théry (R.P.G.) : Autour du Décret de 1210.I—David de Dinand, étude sur son panthéisme matérialiste. Revue des Sciences Philosophiques et théologiques. Saulchoir, Kain, Belgique 1925.

— Théry (R.P.G.) : Autour du Décrit de 1210. II-Alexandre d'Aphrodise Aperçu sur l'influence de sa noétique. Le saulchoir Kain (Belgique). 1926.

— Thomas Aquinatis : Opuscula Philosophica. Cura et Studio : P.FR. Raymundi. Marietti 1945.

— St. Thomas d'Aquin : Summa contra Gentiles. Livre 1er. P. Lethielleux, 1961.

— Vajda (Georges) ; Isaac Albalag, averroiste Juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali. J. Vrin, Paris, 1960.

— S. Van Den Bergh : Averroes : Tahafut Al Tahafut (The incoherence of the incoherence) 2 volumes. Messro — Luzac and Co. 1945.

— Van Steenberghen (F) : La philosophie au XIII siècle. Louvain Paris, 1966.

— Van Steenberghen (F) : Aristote en Occident (Les origines de l'aristotélisme parisien). Louvain, 1946.

— Van Stenberghen (F) : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. 2 tomes. (Les Philosophes Belges) 12—13 Louvain 1931—1942.

— Vintejoux (Max) : Le miracle arabe. Gharlot, Paris 1950.

— Wippel (John F.) and Allan (B. Wolter) : Medieval Philosophy. From St. Augustine to Nicholas of Cusa. The free Press New York 1969.

— Wolfson (Harry A.) : Revised plan for the publication of a corpus commentariorum Averrois in Aristotelem ; in Speculum 1963.

ثالثا : دوائر معـــارف :

— Chamber's Encyclopaedia. London, 1973.

— Dictionnary of National Biography. Oxford University Press 1967 — 1968.

— Encyclopaedia Britannica. William Benton Publisher. U.S.A. 1965.

— Encyclopédie de l'Islam. Leyde (J. Brill) et Paris (Alphonse Picard & fils, 1913.

— Encyclopaedia of Philosophy. Edited by Paul Edwards. MacMillan Co. & The Free Press, New York, 1967.

— Encyclopedia of Religion and Ethics. Edited by James Hastings, Edinbourgh, T. & T Clark 1903.

— Everyman's Encyclopaedia. Great Britain 1931—1939.

— The Universal Jewish Encyclopedia. Edited by Isaac Landman, New York, 1948.

رابعا : مؤتمرات ونــدوات :

ـ مهرجان ابن رشد : الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ـ الجزائر ٤ ـ ١٠ نوفمبر ١٩٧٨ ـ المنظمة العربية للتربية والثقافــة والعلوم ـ ادارة الثقافة ـ جزءان : ١ ـ ابن رشد مؤلفاته وتأثيره فى الفكر الانسانى ـ٢ـ ابن رشد بين الفلسفة والدين ·

ـ الحفلة الرسمية لاحياء الذكرى المئوية الثامنة لمولد العلامة موسى بن ميمون ـ مطبعة لارابيد (السرعة) القاهرة ١٩٣٦ ·

— Colloque International Averroes : Paris 20—23 Septembre 1976. Secrétariat d'Etat à la culture.

— Convegno Internazionale l'Averroismo in Italia—Academia Nazionale Dei Lincei. 18—20 Avril 1977.

فهرس

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة